ILIE BĂDESCU

# ENCICLOPEDIA SOCIOLOGIEI UNIVERSALE

## VOL I

# FONDATORII

**CORDONATORII SERIEI:**

**ILIE BĂDESCU**
**IOAN MIHĂILESCU**
**CATALIN ZAMFIR**

**EDITURA MICA VALAHIE**
**BUCUREŞTI, 2005**

# ENCICLOPEDIA SOCIOLOGIEI UNIVERSALE

## VOL I
## FONDATORII

**CARTE APĂRUTĂ CU SPRIJINUL AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ŞTIINȚIFICĂ**

**Coordonatorii volumelor:**

Ilie Bădescu (autor şi editor al primelor două volume),
Cătălin Zamfir (volumul dedicat paradigmelor sociologice),
Ioan Mihăilescu şi George Şişeştean (coordonatori ai volumului dedicat unor marii serii de sociologie rurală),
Elena Zamfir (sociologia comunităţilor şi teoriile asistenţei sociale),
Luana Pop (sociologia neoinstituţionalistă),
Marian Preda (sociologia problemelor sociale şi politicile sociale),
Dan Dungaciu (seria teoriilor naţiunii şi naţionalismului şi sociologia etnicităţii),
Maria Larionescu (sociologia comparativă),
Oscar Hoffman şi Ciprian Bădescu (seria de teorii ale organizaţiilor şi ale managementului),
Radu Baltasiu şi Călin Cotoi (volumul dedicat seriei sociobiologiei, antroposociologiei, teoriilor corporatiste şi neocorporatiste),
Ionel Nicu Sava, Darie Cristea şi Adela Şerban (teoriile relaţiilor internaţionale, ale securităţii, sociologiei militare),
Mihaela Lambru (sociologia administraţiei şi politicilor publice),
Pavel Abraham, Dan Banciu, Petronel Dobrică (sociologie juridică şi a devianţei, teorii ale dependenţei şi ale victimei),
Ioan Mărginean (sociologia calităţii vieţii),
Maria Voinea, Floare Chipea, Ozana Cucu Oancea (marii serii teoretice dedicate sociologiei familiei, sociologiei populaţiilor şi comportamentelor demografice),
Mihai Milca, Otovescu Dumitru, Olah Şerban, Codrina Şandru (sociologia elitelor).
Septimiu Chelcea, Dorel Abraham, Petre Anghel, Gabriel Jderu (sociologia comunicării, opinia publică, comportamente electorale)

# INTRODUCERE

## ENCICLOPEDIA SOCIOLOGIEI. Epoci istorice şi evoluţii sociologice

### *Fondatori, serii teoretice şi figuri reprezentative*

Fiecare epocă majoră din istoria omenirii se distinge printr-o dominantă care-o singularizează. Interesul în chestiunea legilor care guvernează viaţa societăţilor, atât sub aspectul creşterii cât şi sub acela al excrescenţelor, al patologiei şi al anarhiei, capătă o intensitate neobişnuită în cuprinsul celui de-al XIX-lea secol. Pe toată lungimea veacului, cam de pe la 1813 până la 1920, sunt izvodite marile teorii despre om şi societate. Grandoarea şi strălucirea spiritului teoretic european n-au mai putut fi eclipsate nicăieri şi niciodată dincolo de hotarele veacului. Este motivul pentru care am atribuit acestui interval semnificaţia unei epoci de aur în istoria sociologiei, epoca fondatorilor. Pe temelia aşezată de către aceştia s-au născut una după alta noi teorii, însă un asemenea proces nu s-a desfăşurat la întâmplare ci a îmbrăcat formula *seriilor istorice*, cum le-a denumit A D Xenopol, cel care a şi elaborat ideea serială în studiile istorice.

Unui tineret care-a adunat în suflet atâtea decepţii îi propunem o cale posibilă de acces la cuprinderea cu ochii minţii a marilor serii ale sociologiei, cum ar fi aceea care-şi are startul în Şcoala durkeimistă, în Franţa, spre a culmina în America printr-o manifestare florală pe care o datorăm interacţionismului simbolic. Secolul acesta cuprinde între hotarele lui, prima încercare monumentală de a cerceta în chip aplicat, în formidabila lor variaţie, formele sociabilităţii umane. Despre secolul al XIX-lea s-a spus că este un veac mediocru. Noi descoperim, însă, în cuprinderea lui, cea mai strălucită afirmare a spiritului teoretic european, în albia căruia au fost izvodite marile sisteme sociologice ale omenirii, cele care au devenit, mai apoi fundaţia marilor serii sociologice ale epocii moderne. Alteori, seriile sociologice au odrăslit în ramificaţii neaşteptate, cum s-a întâmplat cu apariţia sociologiei fenomenologice ori cu sociologia dramaturgică, ivite la intersecţia, fenomen de interesantă încrucişare, cum ar spune biologii, a două mari paradigme sociologice, cea durkheimistă şi

cea datorată sociologului german Max Weber. Fără de Max Weber ar fi fost cu neputință apariția unor serii sociologice contemporane, cum ar fi seria încadrabilă curentului fenomenologic. După cum fără de Durkheim ar fi greu de imaginat apariția şcolilor funcționaliste şi neofuncționaliste în sociologie. În fine lui V Pareto, marele sociolog italian i se datorează o nouă serie în sociologia modernă în care-i putem aşeza pe Mosca, dar şi pe Michels, teoriile elitelor izvodite în spațiul american, dar şi în cel românesc unde putem urmări o serie prestigioasă care începe cu Eminescu şi se prelungeşte prin mari momente datorate lui Motru, Nichifor Crainic, Traian Brăileanu.

Formele statuare ale spiritului teoretic european, începând cu cele izvodite în veacul al XIX-lea, nu sunt lipsite de imperfecțiuni, de linii trasate greşit, ori stângaci, de cioplituri care-au siluit forma "naturală".

Evoluționismul excesiv, uniliniar, ideea că toate societățile urmează aceiaşi cale şi aceiaşi succesiune de stadii în devenirea lor istorică, revenirea tentației autonomiste, formula deterministă, pseudoreligiile iluminismului, filosofiile individualismului, etc., etc., toate acestea au fost adeseori înălțate la rangul marilor coduri ale spiritului. Mişcarea vie şi liberă a spiritului a fost, însă, de fiecare dată mai puternică şi a reuşit să depăşească aceste "capcane" care au compus maladia iconodulă a "spiritului de epocă". Pentru noi, românii, graba vremurilor, care ne-a smuls mereu de la "masa tăcerii", masa de taină cu marii înaintaşi, a fost nenorocirea cea mai mare. Nu prea marea şi încăpățânata refugiere în trecut este "viciul" culturii noastre, cum au crezut E. Cioran şi E. Lovinescu. Noi credem că, dimpotrivă, graba cu care am fost somați să ne smulgem din aceste întoarceri în trecut, permanenta goană, alergarea după fel de fel de năluci, de utopii, care ne-au fost făgăduite şi prezentate drept mare salvare, acestea toate ne-au smuls mereu prea dureros din trecut. În realitate, noi românii, am stat şi stăm mult prea puțin în trecutul nostru şi al Europei.

Marii învățători ai omenirii, începând cu profeții şi culminând cu Marele Învățător dumnezeiesc, Iisus Hristos, continuând cu sfinții şi cu geniile teoretice de după aceea, veghează asupra noastră cu măsura lor. Întoarcerea la mesajul lor este, în întregime, măsura puterilor noastre. Judecata lor nu întârzie niciodată să cadă asupra vredniciei sau nevredniciei urmaşilor. Când veacul tău nu vrea nimic de la maeştrii trecutului, ei zăbovesc în tăcere, iar tristețea lor înconjură veacul cu o inefabilă umbră. Uneori, ca în Renaştere, ei vin cu lumea lor cu tot şi spiritul veacului se pătrunde profund de viziunile şi ideile lor. De marile sisteme te apropii cu întrebările vremii tale. Axul lucrării de față este garantat de persistența întrebărilor care au dat identitate unui moment. Sunt

aceste întrebări aceleaşi cu ale momentului şi ale generaţiei care se află astăzi în bănci, în marile sau micile amfiteatre ale învăţământului românesc?

**Care-au fost acele întrebări din care-am făcut puntea spre spiritul învăţător al marilor serii sociologice?**

În principal trei: Sunt revoluţiile singura forţă care propulsează societăţile înainte, singura cale de a progresa? Care este rostul proceselor şi orientărilor reacţionare, a reacţiilor, în dinamica societăţilor omeneşti? Cum se schimbă societăţile omeneşti. Epoca modernă a fost revoluţionară, s-a spus. Dar marile revoluţii se dezmiardă în mediul cel mai reacţionar cu putinţă. Marile reacţii, procesele reacţionare, sunt tot atât de necesare, ba poate că acestea sunt, până la urmă, cele care conferă sens, atâta cât poate fi acesta, oricăror revoluţii.

O revoluţie care n-a trezit o reacţie pe măsură, n-a fost decât o comedie prost jucată. O revoluţie se împlineşte într-un mare proces reacţionar. Lucrul acesta, mi-am zis, se vede bine în spiritul secolului al XIX-lea, cel mai revoluţionar dintre ultimele cinci secole. Dacă a fost un secol al revoluţiilor, el trebuie să fi fost, în aceeaşi măsură un secol al marilor mişcări reacţionare, de reacţie. Ideologia inerţială şi oarecum epigonică a Revoluţiei asimilează aceste reacţii Contrarevoluţiilor, ca şi cum forţele trecutului s-ar întoarce să refuze progresul, înnoirile şi deci "direcţia pozitivă" a istoriei. Dar aceasta este deja o prejudecată, o ideologie. Pentru sociolog ea nici n-are o altă relevanţă, sau în orice caz, are o altă semnificaţie decât pentru politician. Secolul al XIX-lea a fost, în viziunea sociologului, secolul unei uriaşe **reacţii** şi spiritele mari ale acestui veac au fost **spirite reacţionare**, cele mai reacţionare spirite din câte va fi izvodit cultura europeană modernă. Aceste mişcări reacţionare se dovedesc a fi adevăratele forţe direcţionale ale proceselor de schimbare, revoluţiile nevădind decât un efect dezagregant, anarhizant de cele mai multe ori, lipsindu-le cu desăvârşire vocaţia şi forţa direcţiei, a construcţiei şi reconstrucţiei ordinii dărâmate de revoluţie. Ne-am adresat marilor serii sociologice cu această întrebare privitoare la rostul marilor procese şi orientări reacţionare în mişcarea istoriei. Cercetând, aşadar, modurile schimbării societăţilor omeneşti, am încercat să desluşim, în al treilea rând, specificul acestui proces.

Cum se schimbă societăţile omeneşti? Urmează ele cu necesitate *aceleaşi faze de evoluţie*, sunt ele guvernate de aceleaşi *legi ale schimbării*, adică sunt lipsite de orice *libertate istorică* în afara celei care decurge din înţelegerea unei necesităţi oarbe? Aceasta este o a treia întrebare. Cum s-a

gândit în cuprinsul epocii moderne în această chestiune? S-a spus despre oamenii epocii moderne că au gândit determinist şi evoluţionist, căutând în toate probele determinării "oarbe" mai mult decât dovezile libertăţilor individuale şi colective. Însă înclinaţia aceasta spre determinism mai mult decât spre ideea de libertate este doar la suprafaţă. În structurile de profunzime ale spiritului de epocă descoperim o matcă de gândire antievoluţionistă (din care s-a hrănit un curent neoevoluţionist) şi foarte liberă faţă de schema deterministă. Cel ce venea cu spiritul acestui secol către noi, hotărât să facă puntea spre noi, italianul Vilfredo Pareto scria:

> "Legile nu sunt necesare; ele sunt ipoteze care slujesc pentru a rezuma un număr mai mare sau mai mic de fapte.... Noi cercetăm uniformităţile prezentate de fapte, şi le dăm numele de legi; dar aceste fapte nu le sunt supuse; ***dimpotrivă*** (s.n., I.B.)" [1]

Max Weber, un alt mare maestru al epocii, şi-a croit sociologia ca ştiinţă, alături şi deci dincolo de *acel* stil determinist de gândire cu care ne obişnuise un Laplace. Secolul al XVIII-lea a fost determinist, al XIX-lea, doar în plan secundar şi la suprafaţă şi în orice caz, *într-altfel* decât secolul al XVIII-lea. Cât priveşte evoluţionismul ca stil de gândire în epocă, nu-l vom tăgădui, dar îl vom aşeza alături, la poziţie de egalitate, cu ideea de polaritatea, în temeiul căreia aflăm că tot ceea ce există se manifestă prin polarităţi, că omul este o fiinţă determinată dar şi liberă totodată, că un tip de atitudine se manifestă concomitent cu opusul ei în una şi aceiaşi manifestare, prin combinări pe care sociologia încearcă să le desluşească.

**Polaritatea** răzbate în cele mai strălucite opere ale gânditorilor evoluţionişti care deschid secolul al XIX-lea, de pildă. În orice creştere pulsează o descreştere, în orice afirmare răzbate tendinţa contrară. Totul se află aşezat în polarităţi. Marea cucerire a veacului al XIX-lea pentru sociologie sunt polarităţile, logicile sociale bivalente. Tot ceea ce există în societate se compune după o logică a bipolarităţii. Întreaga sociologie clasică este impregnată în profunzimi de spiritul polarităţilor nucleare. Societăţile sunt gândite în aceiaşi viziune.

Pentru A. Comte, orice act social e străbătut de axul puterilor temporale şi spirituale. Şcoala lui Le Play citeşte în societăţi o polaritate care opune modelului familiei patriarhaliste pe al celei particulariste. Durkheim identifică în orice manifestare socială o legătură de asemănare (conştiinţa comună) şi o legătură de deosebire (conştiinţa profesională). Sau, cu noţiunile lui cele mai generale: solidaritate mecanică şi solidaritate organică. Pareto înalţă polaritatea la nivelul metodei. Pentru el nu există cauzalităţi liniare ci dependenţe mutuale. În tot, în reziduuri, în circulaţia

elitelor etc., răzbate aceeaşi polaritate circulară (cum ar fi, bunăoară, polaritatea celor două reziduuri axiale ale conduitei elitelor" "instinctul combinărilor" şi cel al "persistenţei agregatelor"). La Max Weber, răzbate aceiaşi înclinaţie spre căutarea polarităţilor, a misterioaselor axe polare, cum deducem, de pildă chiar şi numai din viziunea pe care o are asupra celor două tipuri de societăţi: societatea de status şi societatea de piaţă. Această polaritate se reface în orice conduită omenească prin cele două tipuri de orientări comportamentale, care se îngână într-una şi aceiaşi persoană: orientare de status şi de piaţă. Şi, în fine, să ni-l amintim pe Tönnies. Axul istoriei, zice el, este acela care opune comunitatea societăţii, epocile comunitare epocilor societale.

Secolul a fost evoluţionist şi determinist (cauzalist liniar) doar în gândirea de la suprafaţă, în zona superficială a spiritului de epocă. În profunzimile lui, acest secol a fost nonevoluţionist şi non-determinist (ceea ce nu înseamnă cu nici un chip antideterminist, întrucât n-a fost împotriva ideii de determinare, de uniformitate etc., esenţială pentru naşterea unei ştiinţe, ci a fost extrem de sensibil faţă de ideea de libertate). Acest determinism sui-generis care seamănă foarte mult cu imaginea pe care ne-o oferă ideea paretiană a "dependenţelor mutuale" este tot ce poate fi mai diferit de schema determinist-cauzalistă în care ne-am dormit somnul dogmatic vreme de jumătate de veac de existenţă aflată în marea "robie egipteană" a noului faraon marxixt, al centralei noii idolatrii cu sediul la Moscova.

Istoria sociologiei se reazemă pe studiul monografic al operei monumentale, iar cunoaşterea acesteia nu este posibilă fără o cunoaştere a întregii epoci şi deci a seriei istorice din care marea operă face parte, în ciuda singularizării sale (prin aportul de originalitate). Cu tot prisosul lucrărilor de istorie a sociologiei, întru totul remarcabile, diversele epoci ale devenirii acestei ştiinţe continuă a-şi păstra secretele la adăpostul unor frâne transcendentale pe care nu le poţi înlătura niciodată cu totul. Singura şansă de cunoaştere a istoriei este reluarea lecturii epocilor cu fiecare nouă generaţie. Numai generaţiile care nu-şi asumă imperativul epocii lor se pot dezinteresa de lectura marilor moşteniri ale epocilor precedente. Lecturile îşi au şi ele istoria lor. Există lecturi care-şi menţin valabilitatea pe durate lungi. Cine-ar fi crezut, de pildă, în deceniul şase, că o lectură ca a lui Engels asupra filosofiei clasice germane va căpăta sensul pe care-l are pentru cititorul de astăzi, sens atât de bizar încât numai împrejurarea politică l-ar mai putea menţine pe Engels în atenţia vreunui cititor răzleţ. Universitatea din Bucureşti are o strălucită lectură de "istorie a concepţiilor sociologice" în cursul lui Eugeniu Sperantia ţinut la Universitate în deceniul al patrulea al secolului care tocmai a apus. Acea

lectură ne pare astăzi prea centrată, aşa cum este preocupată să identifice în fiecare mare sistem sociologic aceeaşi mare idee: ideea deterministă. Lectura unor concepţii ne apare azi cu totul nemulţumitoare. Examinarea sistemului sociologic al lui V. Pareto, de exemplu, este limitată la analiza relaţiei reziduuri-derivaţii, nelipsindu-i originalitatea unghiului lecturii, căci marele înaintaş aduce întreaga chestiune în orizontul paradigmei "strat-substrat", comună mai multor sociologi ai epocii.

Proiectul unei enciclopedii a sociologiei universale, cu toate limitele, imperfectiunile, absenţele, din cuprinsul volumelor care vor fi editate prin străduinţa şi vrednicia grupului de colegi care-au consimţit să se facă robi de onoare ai unei mari idei, năzuieşte să contribuie la dialogul epocilor, convinşi fiind că momentul nostru, cu problemele lui, îşi are propriul său unghi de raportare la epocile trecutului. Pentru noi este extrem de important să obţinem o altă caracterizare a veacurilor care-au trecut. Secolul al XIX-lea continuă parţial linia raţionalismului ce copleşise veacul al XVIII-lea, dar merge totodată în răspăr cu acesta, opintindu-se parcă să-i răstoarne axul, atât este de preocupat de *fenomenele de anarhie şi de patologie, de non-logic şi de non-determinism* etc. Mai apoi sensibilitatea pentru o temă cum este aceia a rostului şi rolului acelor *clase* care-au dat o nouă direcţie istoriei este comună mai tuturor sociologilor. Iar profilul acestei *noi clase de direcţie* nu este în întregime pozitiv. Segmente ale acesteia introduc în "mecania" istoriei apucături, vectori atât de nefaşti încât direcţia însăşi, la scara istoriei universale, pare a fi ameninţată. "Clasa literatorilor", un soi de pseudo-specialişti, în viziunea lui A. Comte, ori "clasa politicienilor" (care-a înlocuit "direcţia patriarhală"), în viziunea şcolii Le Play, sau "proletariatul intelectual", în viziunea lui M. Kolabinska, elita "vulpilor", în accepţiunea preluată de către Pareto de la Machiavelli, "capitaliştii prădalnici", din viziunea lui Max Weber etc., etc., sunt asemenea segmente care-au ameninţat şi ameninţă însăşi desfăşurarea istoriei, şansa propagării unui sens moral în istorie, atât de negative, spre cinism, par acţiunile unor asemenea pseudoelite, care răzbat adeseori pe scena din faţă a lumii, la cârma istoriei. Acţiunile omeneşti nu sunt logice ci non-logice, ne spune Pareto, diviziunea muncii îşi asociază forme patologice de societate, ne spune Durkheim, raţionalitatea ordinii legale, a birocraţiei, devine iraţională, ne spune Max Weber. Seriile sociologice deconspiră dogma raţiunii în care crezuse în forme religioase secolul al XVIII-lea. Mai apoi, marile serii sociologice atestă o sensibilitate aparte faţă de problematica anarhiei, a dezordinii, a patologiei. Examinarea seriilor sociologice ne arată că un secol precum cel de-al XIX-lea este un secol al reacţiilor de toate tipurile şi al tentativelor de "redescoperire a medievalismului" (A. Nisbet), un secol

tot pe atât reacţionar pe cât este unul revoluţionar. Aceasta este realitatea complexă a modernităţii încât o teorie ca aceea a lui Lovinescu care plasează forţele revoluţionare în Occident şi forţele reacţionare în cultura română se dovedeşte falsă. O asemenea teorie se reazemă pe o eronată cunoaştere a "spiritului veacului".

Examinarea seriilor sociologice româneşti, pe de altă parte, atestă sincronizarea culturii române cu desfăşurarea maiestoasă a spiritului european întrucât această cultură atestă o egală înclinaţie spre curentele reacţionare, ale reacţiei, balansând înclinaţia prea accidentată spre cele revoluţionare. La scara Europei, aceste curente veneau din spiritul veacului al XVIII-lea purtându-şi consecinţele în veacul următor, până la mijlocul lui. Dar, după 1830, deja, axul epocii se răstoarnă în favoarea curentelor "reacţiei". Fără acestea, sociologia nu s-ar fi putut constitui ca ştiinţă specifică, înzestrată cu metode proprii, cu paradigme inconfundabile. Eliberarea de pseudoreligia Raţiunii, de filosofia contractualist-individualistă, de ideea individului pe deplin raţional în acţiunile lui, detaşarea de mitologia Progresului şi a egalitarismului, de pseudoreligiile umanitariste care crescuseră teribil acum din seminţele secolului al XVIII-lea, sunt numai câteva condiţii care permit acel gen de libertate, vital necesară pentru naşterea spiritului ştiinţific. Din fericire pentru cultura română interbelică, aceasta a fost între culturile europene cea care-a avut o bună raportare la secolul al XIX-lea; fără mituri şi fără prejudecăţi, liberă de pseudoreligia anacronică pe care secolul al XVIII-lea o trecuse integral în sarcina celui de-al XIX-lea secol. A fost o mare şansă pentru cultura română că s-a sustras anacronismului care prelua din secolul al XIX-lea, mai ales, partea lui moştenită de la spiritul veacului al XVIII-lea, ignorând aproape cu totul ceea ce adusese nou veacul însuşi, partea lui reacţionară, libertatea faţă de "religiile" raţionalist-umanitariste ale veacului al XVIII-lea etc. Este o nefericire pentru cultura română să fi căzut în ultimii 50 de ani pradă curentului anacronismului, care a cucerit instituţiile impunându-le direcţii străine de programul organic al acestei culturi şi de propriile-i legi de mişcare. Acest curent al anacronismului cultural s-a impus în cultura noastră după 23 august '44 prin ideocraţii aduşi de tancurile ruseşti din "subteranele" Kominternului. Aceştia au impus omului de cultură român toate temele anacronice aduse de valul rămăşiţelor veacului al XVIII-lea în plin secol XX. În cadrul acestui curent anacronic s-a făcut "procesul" uneia dintre cele mai creative culturi europene, care inaugurase mai toate direcţiile renovatoare încă în perioada interbelică. Iar acest proces s-a făcut în numele modernităţii, a ideii de revoluţie, a pseudoreligiilor moştenite de curentul marxizant de la secolul al XVIII-lea (fiindcă Marx el însuşi li s-a sustras). Cei ce-au fost daţi pradă barbariei

"revoluționare" au fost oameni de o mare puritate morală şi de o extraordinară înălțime a gândului şi a faptei, ridicând elanul creator al culturii române la praguri care n-au mai fost atinse după aceia. Începea în cultura română lupta dintre spiritul european al acesteia şi curentul anacronic susținut de ideocrația Kominternului. Comisari criminali ai Kominternului au umplut temnițele cu intelectuali de orientare creştină europeană. Iată de ce atribuim o importanță specială unei noi lecturi a seriilor sociologice a secolului al XIX-lea. Ea face parte din procesul eliberării noastre spirituale de curentul anacronismului cultural întreținut de toți cei care l-au condamnat pe Iorga, pe Eminescu, pe Maiorescu, care au condamnat mari mişcări culturale precum cea poporanistă, sămănătoristă, țărănistă etc., într-un cuvânt tocmai acelea prin care se afirmaseră marile direcții ale modernității culturii europene în aria sa răsăriteană şi central-europeană sau nordică.

Teoria evoluției răsturnate, ideea că în ariile rămase în urmă, o evoluție poate fi precedată de o creație (de unde posibilitatea ca acestea să creeze anticipativ față de metropole), teoria politicianismului şi a formelor patologice ale modernității, agrarianismul revoltat, curentul neoevoluționist – care a precedat marea afirmare a neovoluționismului american - criza parareligiei Progresului etc., sunt toate teme ale noului spirit al veacului renovator. Cultura română n-a aşteptat declanşarea acestui curent aiurea ci i-a devenit mediu de afirmare încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor. Acestea toate au fost aspru criticate, în perioada interbelică, de ideologii "spiritului revoluționar", iar în epoca totalitară comunistă au fost cu desăvârşire interzise, declarate delicte de opinie de către ideocrații Kominternului. Toate curentele şi temele spiritului teoretic românesc au fost condamnate ideologic şi indexate, scoase din circulația de valori a culturii române în acel interval. Prin 1962, Rezistența care se rezemase pe umerii celor ostracizați, a expulzaților de la Universitate, a celor băgați în puşcării, a intelectualilor din emigrație, este relansată într-o mişcare de mică Renaştere, care a mers progresiv până când a fost din nou lovită de înghețul totalitarismului comunist. Fără a mai putea fi anulată. Curentul acesta al Rezistenței este axul real al eliberării culturii române şi noi nu cunoaştem şi nu putem recunoaşte merite unei aşa-zise Dizidențe care a mers şi merge împotriva spiritului acestui curent al Rezistenței.

Lucrarea aceasta pe care-o propunem ca ocazie de lectură nouă a seriilor sociologiei universale vrea să reprezinte un moment de continuitate în lupta culturii române împotriva curentului anacronic care-a încercat să ne îngenuncheze în fața unui singur zeu, iar acuma vrea să ne convingă, în chip viclean, de lipsuri şi carențe inventate ale culturii române, de aşa-

numita vină românească pentru existența comunismului în această parte de lume şi a curentului anacronic pe care acesta l-a susținut şi-l susține. Dialogul nostru cu seriile sociologice ale lumii vrea să fie o contribuție la eliberarea noastră deplină de curentul anacronismului cultural, oferind totodată o platoşă de protecție în fața noului curent falsificator declanşat în cultura română după 1989. Străluminarea contribuțiilor teoretice româneşti în desfăşurarea seriilor sociologice universale este una dintre mizele acestei lucrări. Sperăm ca împreună să înțelegem mai bine nu doar măreția unor teorii sociologice ci şi relieful realităților pe care le trăim, reuşind să ne protejăm, astfel, de noul curent de falsificare a istoriei care a început să escaladeze spațiul mental al noilor generații. Pentru cei vrednici ne-am ostenit noi înşine chiar dacă oboseala a micşorat adeseori înălțimea zborului şi raza de cuprindere a vederilor noastre.

**O lucrare de enciclopedia sociologiei nu este nici pe departe o vizită la un muzeu al spiritului teoretic. Ea este o întreprindere pe deplin ancorată în actualitate întrucât vrea să trezească spiritul unei generații la *dialogul culturilor şi al epocilor*, forma cea mai vie a spiritului omenesc.**

În ciuda raționalismului său, epoca modernă păstrează o surprinzătoare înțelegere pentru religii, pentru tradiții, pentru sacru, pentru profunzimile psihologice, neatinse şi intangibile în raport cu timpul istoric, avându-şi deci propria sa temporalitate care este departe de a fi ireversibilă. Toți marii sociologi ai acestui secol, de la A. Comte la M. Weber şi chiar la K. Marx, recuperează pentru dinamica societăților funcția religiilor, după momentul strict negator al secolului al XVIII-lea. Iluminismul citea în mişcarea istoriei un curent de progresivă afirmare a rolului rațiunii, a spiritului ştiințific în luptă cu "spiritul superstiției", cu formele întunericului, cu "obscurantismul". Lupta proclamată atunci, a Rațiunii cu Iraționalul, reprezenta o formă nouă a unei mai vechi opoziții maniheice între Ormuzd şi Ahriman, între zeul luminii şi zeul întunericului, între Rațiunea luminoasă şi aşa numitul Obscurantism al religiilor, al mitologiilor, al sentimentului, al tradițiilor etc. Tot ceea ce s-ar fi abătut de la principiile logice ale rațiunii suficiente, autonome, ale evidenței intelectuale, urma să fie supus negării, să fie alungat din cultură ca fiind o forță primejdioasă pentru legea Progresului. Procedând astfel, secolul al XVIII-lea edifica cea mai compactă Pseudoreligie anticreştină dintre cele pe care le-a înălțat vreodată cultura europeană în epoca de după Hristos. Această Pseudoreligie compactă avea drept nucleu zeița Rațiunii şi zeul Progresului, spune Pareto, şi ea a fost utilizată ca principală maşină

de război împotriva conglomeratului noologic al marilor creații de tip religios, mitologic, al tradițiilor asimilate de acea pseudoreligie cu superstițiile, ori pur şi simplu livrate spiritului Reacționar. Secolul al XIX-lea ridică mănuşa aruncată de secolul al XVIII-lea şi iese pe scena confruntării. De la raționalistul Durkheim la "iraționalistul" Pareto, toți aceşti corifei ai noului spirit ştiințific îndrăznesc să revalorizeze rolul Religiei, al Miturilor, al Tradițiilor etc.

Religia, spune Durkheim, este însăşi esența societății. O conştiință socială deosebit de intensă capătă caracter religios în mod obligatoriu. Religia, spune Pareto, este o permanență astfel încât ea răspunde unei manifestări funcționale a stărilor psihice profunde ale omului, stări care îmbracă forma reziduurilor. Între Religiile tradiționale şi parareligia modernă a Rațiunii şi a Progresului nu este nici o deosebire, zice Pareto, pierzând cu totul distincția dintre religia Dumnezeului adevărat şi parareligiile înşelătoare şi idolatre, a căror culminație o găsim în chiar ideologiile veacului al XIX-lea şi al XX-lea. Religiile, susține Marx, sunt ideologii şi aşa cum, în viziunea lui Pareto, ele slujesc pentru a furniza un veşmânt reziduurilor distribuite în populații, tot astfel, în viziunea lui Marx, ele slujesc pentru a îmbrăca interesele egoiste ale claselor în haina nobilă a valorilor transmundane, pe care Marx le clasează în clasa "narcoticelor". Religiile sunt experiențe din care pot izvorî eticile seculare, afirmă Max Weber. Cea mai rațională orientare din istoria civilizației europene – etosul capitalist, precizează Weber, – s-a născut dintr-o experiență religioasă (religia protestantă).

**Tradițiile, spune Durkheim, reprezintă partea necontractuală dintr-un contract. Fără tradiții, deci fără "corpul spiritual" pe care se reazemă exercițiul oricărei reguli şi legi, ar fi imposibilă "solidaritatea contractuală".** Tradițiile reprezintă deci nu doar indicatorul unui tip de societate, ci o permanență umană, baza oricărei forme de solidaritate socială.

Importanța tradițiilor este atestată la Pareto de un reziduu special, acela care face posibilă conservarea ordinii şi deci stabilitatea societății (reziduul persistenței agregatelor).

În viziunea lui Max Weber, tradiția este nu numai o sursă şi o formă de autoritate, dar indică şi un tip de ordine socială.

Singur Marx pare a fi preluat integral pulsiunea secolului al XVIII-lea în chestiunea tradițiilor. Cu Marx este formulată teza după care singurele "tradiții" valabile sunt cele selectate de ideologia şi practica proletară. Proletarul lui Marx devine un judecător absolut al timpurilor istorice, un Robinson al justiției postistorice, un procuror fioros al tuturor

istoriilor şi al tuturor tradiţiilor. El vine cu arma Revoluţiei asupra Tradiţiilor, el nu mai vine doar cu arma Raţiunii, ca Omul iluminismului, ca acei Luminaţi ai secolului al XVIII-lea.

Cât priveşte profunzimile psihologiilor, nu există secol care să fi pariat mai mult pe această temă ca secolul al XIX-lea. Pareto, Max Weber, Marx el însuşi, Freud, Nietzche, etc., etc., iată tot atâtea repere în acest demers.

Gândirea secolului al XIX-lea nu este uniliniar evoluţionistă, ci antinomiană. Dar spiritul antinomic al secolului al XIX-lea nu reproduce pur şi simplu "spiritul antinomian al veacului al XVIII-lea, atât de bine ilustrat de către opera şi personalitatea lui Rousseau.

Gândirea sociologică a tuturor marilor sociologi este marcată de această nouă antinomie. "Comunitate" şi "societate", "solidaritate mecanică" şi "solidaritate organică", "instinctul combinărilor" şi "persistenţa agregatelor", raţionalitate intrinsecă şi extrinsecă, adevăr şi utilitate, statut şi contract, raţionalitatea substanţială şi raţionalitate instrumentală, societate de status şi societate de piaţă, acţiuni logice şi acţiuni non-logice, comunităţi (organice) şi formaţiuni superpuse, etc., etc., iată numai câteva dintre dualităţile socio-logicii bivalente ale secolului al XIX-lea. Acest secol gândea în polarităţi astfel că evoluţionismul este puternic clătinat la el acasă.

**Gândirea sociologică nu era evoluţionistă ci antinomiană, polară, bivalentă, sociologia acestei epoci consacră definitiv ieşirea din evoluţionismul uniliniar şi unifactorial, monovalent al secolului al XVIII-lea (cu continuarea lui totuşi masivă până la mijlocul secolului al XIX-lea, în gândirea mai tuturor sociologilor).**

Oscilaţia între evoluţionism şi gândirea nonevoluţionistă este ea însăşi o caracteristică a epocii. Spiritul secolului al XIX-lea nu este pur şi simplu raţionalist ca secolul al XVIII-lea, nici pur şi simplu evoluţionist, sau determinist, nici optimist etc. Este un secol lucid şi bântuit de pesimism, este primul secol care sfârşeşte într-o atmosferă de pesimism copleşitor, fără egal în mileniul al II-lea european. Este un secol antinomian, religios şi ştiinţific, realist şi mesianic, optimist şi bântuit de nihilism (începe acum marele curent al nihilismului european), încrezător în Progres şi antipozitivist, pariind pe ideea revoluţiei şi reacţionar în profunzime, antimedieval şi copleşit de impulsul spre "redescoperirea medievalismului" etc. etc.

O gândire ca a lui Pareto este un bun indicator al epocii. În viziunea acestuia, raţiunea nu poate câştiga teren fără a crea teren, cu aceeaşi lărgime, egoismului. Civilizaţiile cele mai strălucitoare sunt şi cele mai apropiate de pragul declinului; umanitariştii aduc pe urmele lor marile

încrâncenări sângeroase, elitele cele mai tolerante sunt cele care, prin chiar toleranța lor, pregătesc terenul revoluțiilor care le vor şi distruge etc. etc. [2]

Secolul deci este evoluționist şi antievoluționist, revoluționar şi reacționar, raționalist şi nonraționalist, determinist şi refractar la ideea deterministă a cauzalității liniare, ateu şi religios, modern şi tradiționalist etc. şi pe amândouă părțile, de fiecare dată cu aceeaşi maximă intensitate, nu pur şi simplu printr-un amestec de atribute polare. Secolul, spiritul său, este înalt antinomian şi principala lui învățătură este despre buna balanță a tendințelor polare, despre cumpănire. M. Eminescu va aşeza cumpăna în centrul gândirii sale teoretice şi metafizice arătându-se elev al secolului şi profesor pentru secolele ce vor urma. Datoria noastră este să descoperim fața reală a acestui secol contradictoriu, iar metoda utilizată pentru o astfel de lectură este tocmai metoda seriilor istorice.

***Enciclopedia ca metodă de cunoaştere***

Enciclopedia este una dintre metodele esențiale ale cunoaşterii unei culturi şi, deopotrivă, ale acțiunii şi promovării culturale a marilor comunități omeneşti.

Enciclopediştii francezi au dat prestigiu european acestei metode, ridicând-o la rangul pe care-l au "Istoriile" lui Herodot pentru antichitatea greacă, cronologiile, genealogiile, ori metoda eponimiilor (ori, în ştiința denumirilor teritoriale, toponimiile, cu procedeele subsecvente). În perioada interbelică, D. Gusti a recuperat metoda enciclopedică pentru sociologie ca ştiință şi pedagogie a națiunii, elaborând, împreună cu membrii prestigioasei Şcoli sociologice româneşti, *Enciclopedia Socială a României* in patru volume.

Despre enciclopedismul renaşterii ori despre marea răspândire internațională a acestei metode şi despre explozia enciclopediilor în secolul al XIX-lea şi al XX-lea în context european este de prisos să vorbim aici. Lucrurile sunt îndeobşte cunoscute. În ceea ce ne priveşte, am redescoperit valoarea metodei enciclopedice în contextul cercetării situației şi dramei culturii române în secolul acesta, în contextul efectului devastator pe care l-a avut dominația comunistă asupra întregului peisaj al acestei culturi, vreme de peste 40 de ani.

Fenomenul scufundării culturii în întregul ei nu poate fi surprins decât prin recursul la metoda enciclopedică. Este motivul pentru care am inițiat, într-un alt context, un proiect al "Enciclopediei valorilor reprimate" în secolul XX, pe care am încercat cu eforturi uriaşe, dar, vai, cu resurse extrem de reduse, să-l realizăm în cadrul unei grupări, ai cărei membri sunt

majoritatea tineri, care-au constituit împreună încă de prin anii 93-98 grupul Euxin şi Institutul pentru Studii Sociale şi Geopolitice.

Am oferit cititorilor primele rezultate ale acestor cercetări încordate, încercuite câteodată de umbra deznădejdii, pe care, credința în Dumnezeu, stilul eroic şi cultul înaintaşilor le-au permis membrilor echipei s-o depăşească de fiecare dată.

Precaritatea mijloacelor şi presiunea lucrului explică toate neajunsurile şi inegalitățile lăuntrice ale acestei lucrări. Precizăm pentru cititori că enciclopedia de față este cu totul incompletă, reprezentând o minimă parte din ceea ce ar urma să fie lucrarea finală. Lucrarea de față este incompletă, inegală şi, probabil, cu multe alte imperfecțiuni şi greşeli, care vor fi rezolvate în ediția finală, când ea va dobândi dimensiunile reale şi forma cea mai potrivită. Structurată să apară în 18 volume această enciclopedie năzuieşte să refacă imaginea sociologiei universale în lectura unei generații şi să completeze tabloul sociologiei universale cu marile capitole ale sociologiei româneşti, care lipsesc aproape cu totul din alte lucrări de profil enciclopedic editate în Europa. În faza finală, fiecare volum va avea propriul său coordonator. Lista membrilor propuşi, dintre care unii au aderat la proiect până în momentul de față, este aceasta: Ilie Bădescu (editor al primelor două volume), Cătălin Zamfir (volumul dedicat lecturii paradigmelor sociologice), Ioan Mihăilescu şi George Şişeştean (coordonatori ai volumului dedicat unor marii serii de sociologie rurală), Elena Zamfir (sociologiei comunităților şi asistenței sociale), Luana Pop (sociologiei neoinstituționaliste), Marian Preda (sociologiei problemelor sociale şi politicilor sociale), Dan Dungaciu (seria teoriilor națiunii şi naționalismului şi sociologiei etnicității), Maria Larionescu (sociologia comparativă), Oscar Hoffman şi Ciprian Bădescu (seria de teorii ale organizațiilor şi ale managementului), Radu Baltasiu şi Călin Cotoi (pentru volumul dedicat seriei sociobiologiei, antroposociologiei, teoriilor corporatiste şi neocorporatiste), Ionel Nicu Sava, Darie Cristea şi Adela Şerban (teoriile relațiilor internaționale, ale securității, sociologiei militare), Mihaela Lambru (sociologiei administrației şi politicilor publice), Dan Banciu (sociologie juridică şi a devianței), Ioan Mărginean (sociologiei calității vieții), Maria Voinea, Floare Chipea, Ozana Cucu Oancea (marii serii teoretice dedicate sociologiei familiei, sociologiei populațiilor şi comportamentelor demografice), Mihai Milca, Otovescu Dumitru, Olah Şerban, Codrina Şandru (sociologia elitelor). Deocamdată, prezentăm cititorului, fişe din primele două volume ale enciclopediei: voluml I intitulat "Fondatorii" şi volumul al II-lea, cu titlul: "Serii ale sociologiei în secolul XX". Acest volum va fi urmat de alte trei volume

dedicate seriilor sociologiei în secolul XX. Ne-am asumat această sarcină şi dintr-un cult faţă de cei ce s-au săvârşit dintre noi, un sentiment de veneraţie fără de care societăţile alunecă în uitare de sine, într-o maladie a identităţii spirituale, care este tot una cu prăbuşirea memoriei şi cu agnozia socială. Dedicăm această carte marilor sociologi români care au suferit, şi unii, precum Mircea Vulcănescu şi Anton Golopenţia au murit în puşcăriile comuniste doar pentru vina că au fost exponenţi ai unui popor european străvechi şi mărturisitori ai lui Iisus Hristos. Nucleul unei serii sociologice este o paradigmă, iar aceasta funcţionează ca o etnometodă, fiind invocată de către grupuri diverse ca metodă exemplară, eficientă, de rezolvare a unei probleme ştiinţifice ridicată de şi din mediul de frământări ale unei epoci. O enciclopedie a sociologiei universale este, iată, o lucrare despre etnometodele puse în joc de exponenţii unei culturi pentru a găsi rezolvări potrivite la problemele epocii lor. Se cer facute câteva precizări în legătură cu această noţiune din care noi facem cheia accesului la spectacolul teoriilor sociologice.

***Etnometodele şi noua Europă***

La 9 noiembrie 1793 elitele revoluţiei rededicau catedrala Notre Dame zeiţei Raţiunii. Se iviseră germenii unei Europe care conţinea îndrumări explicite către respingerea "religiei revelate" orientând orice întrebare spre raţiunea umană ca spre unica şi deci ultima autoritate şi sursă de răspuns. În forma sa doctrinară această nouă orientare a fost sintetic expusă într-o carte celebră a lui Kant, "Idea of Universal History from a Cosmopolitan Point of View", cum sună titlul cărţii în traducerea lui W. Hostie[3]. În lumina *tâlcuirii* lumii pe ecranul unei astfel de Europe, istoria este un "proces raţional", deoarece "raţiunea este aceea care furnizează planul şi scopul istoriei" ("istoria rasei umane, privită în ansamblul ei, poate fi considerată drept realizarea unui plan ascuns al naturii menit să implementeze o structură politică, perfectă interior şi tocmai pentru aceasta, perfectă exterior, sub forma unei unice forme statale în care toate capacităţile implantate de ea în oameni se pot dezvolta pe deplin" [4]). Această Europă "interioară" a fost întâia dată eclipsată în marea epocă romantică de un alt model de Europă, cu un alt *ritm spiritual* sau destinal (de destin). Alături de aceste Europe "subiective" ale secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea s-a ivit în pragul aceleiaşi epoci o a treia, pe care grupurile intelectuale o ignoră, dar care s-a transpus mai apoi într-un prim proiect şi o primă mişcare de universalizare a istoriei prin agentul american. Acea Europă interioară, al cărei *model* a triumfat în America, o putem denumi convenţional "*Europa florentină*" căci îşi are primele ei forme şi formaţiuni depozitate ca mărturii şi ca modele în operele unor mari florentini, între care, l-am cercetat, în alt loc, pe Leon Battista Alberti.

Opera acestuia este un document spiritual prin care obținem informații asupra acestui "model" de lume, care va dirija procesul de înnoire al Europei şi mai apoi al lumii însăşi.

În lumina acestui model, lumea este *produsul spiritului* mai mult decât *produsul forțelor economice* sau *politice* ori *militare*. Expresia pe care o îmbracă *puterea spirituală* în procesul de modelare a lumii este aceea a *etnometodelor* sau, cu un termen oarecum vehiculat, *etnoparadigmele*. Lumea se zideşte interior prin contribuția etnometodelor sau a etnoparadigmelor şi, prin acestea, se mută într-un plan de competiții etnospirituale sau etnoistorice, în care se confruntă, nu popoarele, nici clasele sociale, ci *etnometodele,* adică *modurile de organizare spirituală* a lumii în urcuşul când obscur când potopit de lumină al omenirii spre divina rânduială al cărei prototip este Grădina Raiului, Paradisul mântuirii popoarelor. Etnometodele, aşadar, sunt "moduri de organizare spirituală a lumii", în şi prin care răzbate în lume lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu (grija Sa pentru lume, harul lui Dumnezeu). Această lucrare se comunică lumii prin persoane harismatice, sfinți, eroi, genii, mari reformatori etc., şi prin lucrările lor, în care sunt rezumate (sub formă de modele, tipologii, protocategorii, prototipuri, protoorientări, arhetipuri etc.) etnometodele. "Lucrările" acestea excepționale sunt, iată, protoorganizări spirituale, nuclee ale "organizației (structurii) spirituale a existenței" (şi îmbracă forme diverse, de la rituri şi obiceiuri la maxime, reguli de viață, învățături, opere – literare, filosofice, etice, plastice, teatrale, teologice, ştiințifice etc., formule instituționale, ghiduri practice etc.). Ele conțin "referatul spiritual" al lumii şi capătă astfel pe lângă alte calități şi pe aceea de "documente spirituale" cu privire la starea lumii şi la mersul istoriei. *Etnometodologia* ne spune că realitatea este, în mod esențial, produsul *interpretărilor* noastre, fiind mereu construită şi reconstruită (esența deconstructivismului). Noologia face precizarea că înaintea interpretărilor noastre sunt "trăirile" noastre. Lumea *trăită* devine (grație trăirilor) o lume organizată, încât putem spune că *tiparele de trăire* trec asupra lumii ca *tipare de organizare spirituală a vieții zilnice*. Acesta este înțelesul operațional al etnometodelor. Ele sunt, deci, totodată *preorientări*: tipare de ordonare spirituală a vieții zilnice. Într-un fel, termenul acesta are un echivalent semantic în cel de paradigmă. Studiul noologic al lumii începe, iată, cu inventarierea etnometodelor şi se încheie cu evidențierea arhitecturii lor, adică a gradului lor de latență şi de actualitate, respectiv al eficacității lor la un moment dat. Față de etnometode, toate celelalte produse ale spiritului, în frunte cu "teoriile ştiințifice", sunt secundare, adică pot fi utilizate doar ca unghiuri de *citire* a etnometodelor şi nicidecum ca "descrieri primare" ale stării lumii. Descrierea primară o

găsim în etnometode, unde este dezvoltată şi profeţia unei anume lumi, adică schiţa unei lumi posibile, citită prin ipoteza triumfului etnometodei de la baza ei. Pe scena Europei s-au confruntat constant mai multe etnometode. În clipa de faţă asistăm la competiţia a două dintre *etnometodele* cu rădăcini europene: *etnometoda florentină* şi cea, s-o numim strict convenţional, *iluministă*, cu rădăcini în spiritualitatea franco-germană a epocii luminilor.

Etnometoda florentină se arată pe deplin triumfătoare în modelul Păcii americane şi în mondializarea acesteia. Sesizăm, iată, că studiul câte unei culturi, a câte unei epoci culturale, a câte unei arii culturale poate oferi cheia de acces la înţelegerea istoriei universale. Studiul acelui tip de cultură care-şi are rădăcinile în Florenţa Renaşterii pare a ne oferi o cheie spre înţelegerea tensiunilor actuale între actorii care se confruntă spre a impune *proiectul* lumii de mâine, un proiect de istorie universală. Acesta datorează mai mult decât ne închipuim *modelului florentin* şi primul pas pe care ar trebui să-l facă cel ce voieşte să ofere o imagine enciclopedică a Europei ar trebui să cuprindă descrierea acestui model în cadrul competiţiilor sale cu alte două modele care au concurat la rolul de "tipare" de organizare spirituală a lumii: *modelul manchesterian* şi cel legat de alianţa imperiului lui Carol Quintul cu Banca fraţilor Fugger, pe care-l vom numi *neocarolingian*. Studiul culturii florentine este, iată, crucial pentru înţelegerea acestui moment de istorie mondială şi pentru căutarea unei căi de acces spre vizionarismul "noii lumi". Modelul florentin s-a transmis în istorie printr-un agent ca B. Franklin, şi micile sau marile polemici cordiale între preşedinţii celor trei state – Franţa, Germania şi America – nu sunt nimic altceva decât expresia acelei competiţii de fundal a celor trei etnometode care-şi dispută întâietatea la rolul ghidurilor de organizare spirituală a lumii.

"În acest proces, [de organizare spirituală a lumii], subliniază Hegel, ceasul fiecărei naţiuni bate o singură dată, moment în care ea slujeşte de vehicul pentru spiritul raţional al lumii şi-şi aduce astfel contribuţia specifică la istoria umanităţii" [5].

Istoria este, în viziune hegeliană, pe rând, orientală, greacă, romană, germanică. Pentru un sociolog "soluţionarea" lui Hegel e "speculativă", lipsindu-i orice "coborâre" în real, totul săvârşindu-se "de sus în jos", de la un "spirit obiectiv" spre marele proces istoric. Faptul că acest spirit obiectiv "alege", pe rând, o altă haină, întâi orientală, apoi greacă, romană şi, în final, germanică reclamă explicaţii pe care Hegel nu ni le oferă. Mai apoi nu se înţelege motivul pentru care spiritul obiectiv a decis să se păstreze, in aeternum, în haină germanică. Este adevărat că Hegel trimite întreg acest dinamism la rolul "oamenilor mari" care au rolul

decisiv în momentele cruciale, dar de ce apar şi dispar ei într-un loc şi un timp anume rămâne o chestiune obscură. Hegel va încerca să salveze viziunea lui prin recursul la o unică metodă, un fel de "raţiune" care se autogenerează ca Afrodita din capul lui Zeus. Această autogenerare este numită de Hegel "dialectică" şi ea constă în tendinţa universală pe care-o are ideea în desfăşurarea ei, prin toate planurile realităţii (de la cel biologic la cel istoric), de a se manifesta ca teză care-şi produce *antiteza*, din lupta lor născându-se sinteza, care, devenită teză, îşi produce o nouă antiteză şi aşa mai departe.

Aplicată la Franţa de pildă, "monarhia absolută şi autoritară a vechiului regim poate fi considerată *teza* faţă de care anarhia iminentă şi liberalismul perioadei revoluţionare apar ca antiteză; din ambele extreme rezultă până la urmă o *formă republicană* de guvernământ, care a adoptat anumite elemente din ambele extreme" [6]. Acest mod de a pune lucrurile este, cum s-a spus, unul legitimist, căci oferă justificarea *răului* în istorie, de vreme ce el ţine de fatala (necesara) desfăşurare a *ideii.* De aici şi până la legitimarea celor două mari invazii de păgânism în istoria Europei – nazismul şi comunismul – este un pas şi el a fost făcut de Marx pentru comunism, de Lenin pentru bolşevism (care este o sinteză între cele două) etc. Singura justificare supraistorică a "acceptării" răului ar fi o promisă libertate finală, astfel că totul este asimilat unei incontinente predicaţii soteriologice care-i îndrumă pe oameni să accepte răul în numele libertăţii care "va veni".

Această teologie întoarsă a dat roade depline în doctrina lui Marx a "lichidării de clasă" şi în teoria lui Lenin a "statului" îndreptăţit să ucidă ("dictatura proletariatului"), să arunce în lagăre şi puşcării pe oricine s-ar "deosebi" ideologic (prin idee şi orientare). Ne dăm seama că istoria nu poate să fie aşa (sau nu doar aşa), încât trebuie să căutăm un alt *plan* de manifestare care ne-ar mijloci accesul la sensul (moral) al mişcării istoriei, în genere, la un sens al istoriei. Acest "plan de manifestare" ne opreşte de la orice tentativă reducţionistă de asimilare a "raţiunii înţelegătoare" cu un agent istoric precum *statul* (fie acesta chiar şi statul democratic), cu orice tip de agent istoric (rasă, clasă, elită etc.). Raţiunea înţelegătoare, sau darul înţelegerii nefiind reductibilă la vreun agent uman, oricare ar fi acesta, se manifestă numai în şi prin grupările de oameni care dialoghează. Cei care dialoghează sunt cei care se *adună* în acelaşi înţeles (conventus), iar forţa care-i menţine uniţi este însuşi *Cuvântul***,** Cuvântul înomenit, Logosul făcut om, prin care făptura însăşi a fost înnoită. Cuvântul este chiar "raţionalitatea" (logosul) existării – lor – împreună, logos care lucrează în şi prin ei în chip tainic, prin daruri. Orice "realitate" este deci o "întâlnire" dintre cele două planuri: planul *darurilor lucrătoare* şi planul

*comunității* celor care se "adună", se află împreună în același "înțeles" (cuvânt), ca cei ce-l împărtășesc și-l mărturisesc totodată. Prin urmare, deși rațiunea înțelegătoare sau darul înțelegerii este universală, totuși ea se manifestă numai în și prin lucrarea înțelegerii, a celor care se află în comuniune, s-au întâlnit în cuvânt (împreună – înțelegere).

Ori de câte ori cei *hărăziți* reușesc să folosească împreună aceste daruri (sau haruri) ei vor compune o *solidaritate de lucrare harismatică (născută în și prin manifestările dăruite)* în spațiu și în timp ceea ce ne îngăduie să spunem că ei au găsit o *cale a lor* de a "raționaliza" lumea. O numim de aceea *etnometodă s*au *etnoparadigmă*, fiindcă ea se instituie în și prin *comunitatea celor dăruiți*. Or este clar că, de vreme ce darurile, în frunte cu darul universal al puterii de înțelegere, nu derivă din nimic real, ba sunt, față de tot ceea ce este ceva anume, simple latențe (energii care se pot actualiza), înseamnă că ele ajung în real în chip tainic și că singura instituție îndrituită să ritualizeze tainele (prin toată garnitura lor) este cea care a primit o astfel de învățătură fie indirect (revelație profetică), fie direct (revelație supranaturală), adică de la Dumnezeu Fiul și mai departe în colaborare cu "sfinții", care sunt "harismaticii" tainelor (inclusiv făcători de minuni), adică sunt canale ale Duhului și deci **Vase** ale sacrului. Însă cei dăruiți și lucrători în dar și ai darului nu sunt izolați, ci întotdeauna "întâlniți" și "mărturisitori", "împreună-trăitori", *comunități* constituite în procesul "gestionării" darurilor. De aceea organizările lor capătă o valoare paradigmatică, iradiază, sunt adoptate ca "metode spirituale" de ordonare a vieții individuale și colective (etnometode). "Actualizările" sunt spontane și secundare, adică, mai întâi, latențele se actualizează spontan și astfel "lucrul" actualizat se întoarce spre sursa sa, de parcă ar voi să-și re-cunoască "modelul", sursa, *cauza,* și ceea ce decurge este un proces de "asemănare unilaterală", adică de continuă raportare a "lucrului" la modelul și sursa lui ideatică, proces prin care "lucrul" acela se și "perfecționează", adică împlinește prin el *modelul însuși*. În acea asemănare (căutare a modelului) se *nasc* "ipostazele" celui ce se *aseamănă*, gradațiile sale subzistente, fără ca "modelul" să se "degradeze" ori să se piardă (scadă). Suma tuturor întoarcerilor spre "model" ca spre confirmarea noastră fondatoare este redată culminativ în și de nostalgia Paradisului în care pulsează întoarcerea la ordinea divină ca model al tuturor modelelor.

Dacă cel ce-și are sursa și deci asemănarea într-un model încetează să-l mai caute, să se oglindească în el, manifestările sale vor fi marcate de precaritate, de neîmplinire, ceea ce duce la *avortul* ipostazelor, a "actualizărilor" secunde, ca în incapacitatea femeii de a deveni sufletește mamă, de a simți și a se comporta ca mamă după nașterea copilului ei.

Aceasta o face "frigidă" la făptura pe care a zămislit-o (i-a dat viață), cum se întâmplă, de pildă, cu mamele care îşi abandonează copilul, ori îl avortează de-a dreptul. Deşi biologic e mamă, spiritual şi sufleteşte este "departe" de ipostaza "maternității" ceea ce-i aruncă ființa în precaritate. Vorbim despre un "deficit sufletesc", despre o tragică neîmplinire, datorată "neasumării modelului", refuzului "asemănării". Lumea este rodul asemănărilor multiple, dar şi sediul "neasemănărilor", mai exact spus, al refuzului asemănării, în frunte cu cel mai grav dintre refuzuri, acela al asemănării cu Dumnezeu, care este însuşi refuzul chipului.

Acest refuz afectează continuitatea, comunicarea "sensului" de la o generație la alta (planul "descendenței" individuale şi colective), şi solidaritatea (planul orizontal, al "afilierii" individuale şi colective) societăților.

***Fondatori, succesori, inovatori, serii şi sisteme***

Etnometodele îmbracă şi forma "sistemelor" de gândire fondatoare, întrucât comunitatea celor ce compun o "specializare" împărtăşesc aceste sisteme, se revendică de la ele şi devin "asemănători" grație acestei revendicări. O enciclopedie a sociologiei universale îi cercetează şi îi evidențiază mai întâi pe cei ce sunt considerați de marea majoritate a celor ce compun comunitatea ştiinței respective drept fondatori, părinți spirituali ai sistemelor de gândire care s-au validat în timp, au dovedit vitalitate, puterea de a se propaga prin succesori, adică de a patenta serii, de a institui paternități. Un A. Comte este un astfel de fondator. De numele lui se leagă o mare serie sociologică: *evoluționismul*. E. Durkheim este un alt părinte al sociologiei europene, încât putem vorbi despre *Durkheim şi durkheimism* şi despre *seria sociologiei solidariste*, deci despre *solidarismul sociologic*. Un alt mare fondator este V Pareto de care se leagă seria majoră a *realismului sociologic*, care uneori coboară spre cinism într-atât este de nemilos cu partea crudă a adevărului social sau sociologic. Nu există idealuri, nu există valori, există vectori obscuri care răzbat la suprafață îmbrăcați în haina amăgitoare a valorilor şi idealurilor, sau cu termenul lui Pareto, a derivațiilor. Va trebui să intre în joc o energie răsăriteană, ilustrată de o serie paralelă, prima serie sociologică paralelă la una occidentală, pe care o încadrăm în *neorealismul sociologic oriental*, ea fiind îndatorată unor români, A Stourdza şi Traian Brăileanu, care au regândit pe fundamente spiritualist creştine tema elitelor salvând discursul asupra lor de cinismul paretian şi neoparetian. Facem, în fine, precizarea că această enciclopedie, în frunte cu primele două volume, nu se distinge prin originalitate editorială, căci cititorul va regăsi în cuprinsul ei ceea ce autorii au publicat deja în cărțile lor cu alte împrejurări şi în alte formule.

Eu însumi reiau în aceste două volume părți masive din "Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme" şi din "Istoria sociologiei. Teorii contemporane"(capitolele scrise de mine în această lucrare se regăsesc întregite în volumul al II-lea al enciclopediei). Noutatea este a sistemului de prezentare, a cadrului folosit şi a obiectivelor vizate. Volumul I este dedicat *fondatorilor*: A Comte ca părinte al evoluționismului sociologic, E Durkheim ca părinte al solidarismului, interacționismului şi funcționalismului, dar şi al sociolgiei dramaturgice, V. Pareto ca părinte al realismului sociologic, Max Weber ca părinte al sociologiei comprehensive, al interacționismului şi etnometodologiei, al sociologiei fenomenologice şi al sociologiei neoinstituționaliste, K Marx ca părinte al sociologiei radicale şi deci al revoluționarismului (primele forme radicale ale programului nihilist în sociologie), în fine, A. Stourdza ca părinte al neorealismului sociologic oriental şi, de fapt, al personalismului sociologic ale cărui temeiuri protestante le regăsim şi la Max Weber. Volumul al II-lea este dedicat seriilor sociologice ivite pe temelia lăsată de către "părinții" fondatori. Seriile nu sunt simplu liniare, cum se va deduce, căci adeseori se interferează, chiar se luptă între ele, alteori sunt de-a dreptul paralele, iar câteodată se "întâlnesc" în cadrul unor confluențe dintre cele mai neaşteptate, cum s-a întâmplat, de pildă, cu teoria paretiană şi o linie de gândire ca aceea a lui Stourdza care au dat un fenomen de neaşteptată inovație în cadrul teoriei creştine a elitelor prin sociologia lui Tr. Brăileanu, ori cu teoria lui Motru, o veritabilă mostră de personalism sociologic. Sistemele sociologice sunt cadre în şi prin care se poate cunoaşte ceea ce un Radclife-Brown numeşte "persoană morală" sau colectivă a unui grup, chiar a unei civilizații, căci şi aceasta are o caracterologie personalizată şi deci o identitate, pe care trebuie s-o cunoaştem. În acest sens vorbim despre Franța dar şi despre Europa. Şi una şi cealaltă au un profil personalizat, o identitate, sunt persoane colective, cu termenul lui Radclife-Brown. O persoană morală se poate exprima într-o formă abstractă sau într-una "concretă".

Când "persoana morală" *abstractă* a unui grup (ansamblu de reprezentări şi de reguli privitoare la ordinea grupului), nu trece în persoana morală *concretă* a aceluiaşi grup (adică nu se exprimă sub forma unor *trăiri de intensități variabile, de sentimente, atracții* etc., trecute uneori, cum s-a precizat, asupra unor familii şi persoane, reale ori simbolice, recunoscute grație exemplarității lor), când, altminteri spus, "*persoana morală abstractă*" nu îmbracă forma *concretă, sensibilă, a trăirilor* definitorii pentru cultura apartenenței, atunci ascendența comună îşi pierde eficacitatea şi, cu ea odată, sunt amenințate "durata", solidaritatea, recunoaşterile colective, încât nevoia de apartenență a

membrilor la acea comunitate se diminuează spre zero şi apare *pericolul* ca "tinerii" să "emigreze", să caute alte "locuri" spirituale, care par mai stabile, mai prestigioase, mai atractive etc. În toate procesele de trecere individuală sau colectivă dintr-un cadru de viaţă comună în altul, ca în cazul mobilităţii sociale, al migraţiei etc., apare şi riscul abstractizării persoanei morale a unei colectivităţi. Vechea ascendenţă slăbeşte, în vreme ce una nouă încă nu s-a cristalizat. Tânărul care a ieşit din mediul ocupaţional al părintelui trecând într-unul nou, adeseori însoţit de părăsirea mediului de rezidenţă, va pierde nu doar deprinderile legate de ocupaţia părintelui, ci îşi va uita adeseori şi apartenenţa, formele spirituale în şi prin care s-a exprimat descendenţa şi deci apartenenţa la grup. El nu mai este sătean sau agricultor, legat puternic de moşii şi strămoşii familiei sale de apartenenţă, dar nu ştie încă să fie nici orăşean, căci n-a dobândit încă deprinderile şi tiparele de viaţă ale mediului în care tocmai a intrat. Nemaifiind "sătean" sau "ţăran", el nu "ştie" să fie încă nici "orăşean", în deplinătatea cuvântului şi în *exprimările sensibile* ale acestei noi forme de viaţă. Trăirile lui şi-au pierdut *concreteţea cea veche, ţărănească*, dar n-au dobândit *concreteţea trăirilor proprii unor tipare noi de viaţă*. Este binecunoscutul fenomen al înstrăinării.

Un *sat* se poate confrunta cu acest fenomen, adică îşi poate pierde atractivitatea pentru tinerii care tocmai se ridică şi, în acest caz, ei îşi pierd "interesul" pentru satul lor, caută ocazii de emigrare la oraş, ori chiar în altă ţară.

Chestiunea este similară şi pentru o ţară în întregul ei. Apare fenomenul "desţărării", când "emigrarea la oraş" nu mai este un canal atractiv şi intervine astfel "emigrarea" în altă "ţară".

Statele se confruntă în acest caz cu un fenomen alarmant: pierderea tineretului şi "deci diminuarea "atractivităţii" statului şi a ţării respective pentru cei tineri. *Persoana morală abstractă* a statului (ţării), adică ansamblul de legi, simboluri, reprezentări, tipare etc., în şi prin care se autoidentifică ţara şi statul respectiv, nu se poate transmuta în "persoană morală concretă", adică în *ansamblu de trăiri* (reprezentări, sentimente, simboluri, atracţii etc.) împărtăşite de marea majoritate a membrilor acelei colectivităţi.

În faţa unor asemenea situaţii statele moderne au reacţionat prin acţiuni speciale menite să conducă la *re-concretizarea persoanei morale a apartenenţei naţionale***,** şi instrumentele cele mai adecvate pentru un atare scop au fost şi au rămas *manualele de istorie*, cele de *geografie*, de *etnografie* şi de *folclorul* ţării respective, atlasele, dicţionarele şi enciclopediile, care se elaborează pe fundaţia *literaturilor şi artelor, a sistemelor de filosofie, etică, sociologie şi pedagogie* (a etnospiritualităţii,

miturilor, legendelor şi religiozităţii unui popor, a etnoturismului etc.). Franţa a procedat astfel după războaiele franco-prusace când elitele ei au intuit că "persoana morală" a statului este în mare primejdie. Franţa umilită de "înfrângere" risca să devină o Franţă fără de atractivitate pentru noua generaţie, fără virtuţi eroice şi, mai apoi, o Franţă neatractivă. La această primejdie s-a reacţionat prin reforma manualelor. Au apărut manualele "Lavisse" care au recuperat modelul Franţei glorioase. Franţa eroilor eponimi, a "eroilor neamului" (poporului francez), a trecut în manual şi astfel s-a săvârşit *reconcretizarea persoanei morale* abstracte a Franţei statale. Persoana abstractă a statului francez a redevenit persoană morală concretă a Franţei manualelor "Lavisse". Fenomenul a fost secondat de marea mişcare intelectuală a Franţei urbane şi academice. Şcolile de geografie umană, de sociologie, de etnologie deveniseră marile "întreprinderi" puse în serviciul acestei "metanaraţiuni" în şi prin care se refăcea energia Franţei eponime, a Franţei identitare.

La fel s-a întâmplat cu România Regatului. După pipăirile paşoptiste, după iluzia "Bibliotecii universale" a lui I. H. Rădulescu, România eponimă a voevozilor fondatori de ţară trece în manualele şcolare ale reformei lui Spiru Haret. Mişcarea intelectuală pusese fundalul care a făcut cu putinţă noul manual de istorie şi de geografie. Istoria lui Xenopol şi Haşdeu, Etimologicum-ul haşdeian, legendele în versuri ale lui Bolintineanu şi Alecsandri, poemele morale ale lui Coşbuc şi, mai apoi, lirismul liturgic rural al lui Goga şi al Sămănătoriştilor etc., au făcut cu putinţă transformarea persoanei abstracte a Statului Român în persoană "morală concretă" a României sufleteşti, trăitoare, sensibile. România abstractă a epocii fanariote şi a lungului secol de tranziţie, memorat ca epocă paşoptistă (secolul al XIX-lea), se metamorfozează şi devine România concretă a manualului de istorie şi de geografie, a abecedarului lui Creangă, a cărţii ilustrate în stil 1900, frate cu *secession-ul*. Din această "realitate morală înnoită şi concretă" s-au ivit şi cei ce vor deveni elevii lui Nae Ionescu şi cei ce vor forma echipele lui D. Gusti şi acea miraculoasă mişcare de etnografişti şi folclorişti care, împreună, fac gloria epocii interbelice, Epocă de mare înălţare morală graţie acestei străduinţei de a muta persoana morală abstractă a unei Românii tot mai "incerte" într-o persoană morală concretă, care putea să umbrească inclusiv "Medelenii" lui Teodoreanu, ori "Oraşul cu salcâmi" al lui Sebastian etc.

***Cum cunoaştem "persoanele colective"?***

Pentru a cunoaşte un ins cu înfăţişare neconfundabilă şi cu nume propriu netransmisibil, avem la dispoziţie procedee precum: fotografia,

biografia, CV-urile, toate marcate de identitate, de la buletinul de identitate, la diplome şi, eventual, la fişele medicale ( pe care le solicită orice instituţie interesată să stabilească o relaţie contractualizată cu acel ins).

Dar persoanele colective cum le cunoaştem?

Să trecem în revistă câteva procedee:

a) *Etnometodele*: a cunoaşte, a urmări ciclurile noologice pe care le traversează o comunitate. De pildă, într-un anume interval, ea optează spre o autodefinire prin stigmate, cum s-a întâmplat cu comunitatea politică românească în 1990-1993, când partidele s-au stigmatizat reciproc: numindu-se "criptocomunişti", "naţional comunişti" etc. Persoana morală a partidelor se manifesta public, iată, prin ceea ce-i atesta deficitul: excesul de psihologizare agresivă reprezintă proba slăbiciunii persoanei morale a elitelor politice. Prin trecerea de la "agenda" politică bazată pe invocarea doctrinei şi a platformei politice, la un ciclu publicitar, centrat pe "calităţile personale" ale liderilor, consemnăm trecerea de la "propagandă" la "publicitate" politică, esenţială în "ciclul publicitar". Aceste metode: stigmatizarea, "spectacolul", "publicitatea politică" sunt toate forme de manifestare a "persoanei morale" a clasei politice din *România postdecembristă*. În spatele acestor forme distingem "etnometodele", care permit accesul la "cunoaşterea" individului colectiv, după principiul: "persoana cutare este nu atât ceea **ce** face, ci **cum** face". Sau, altfel spus: "cercetaţi *cum* face, *cum* se comportă un grup şi veţi afla cine este el" (ca persoană morală). Despre grupul politic se poate spune (pentru ultimii zece ani): "el stigmatizează, el se ex-pune, el se în-făţişează". Un stigmat, un joc, o arătare, sunt ipostazele persoanei morale a clasei politice româneşti din perspectiva teoriei etnometodelor.

b) O altă metodă folosită pentru caracterizarea persoanei morale este aceea a *computului serial.* O persoană colectivă se arată într-o cifră care indexează mărimile compuse ale stărilor şi manifestărilor sale. Dacă vrem să cunoaştem o comunitate rurală în starea ei actuală vom înseria, mai întâi, datele parametrice ale variabilelor de stare: sănătate, comportament demografic, educaţie, activitate agricolă, starea solului etc. Obţinem astfel serii de date. Problema este să "adunăm seriile" într-un *indice* (computul seriilor) şi lucrul acesta se face prin standardizarea variabilelor, adică prin exprimarea acelor date în forme standardizate, deci în valori care se cuprind în intervale de variaţie de la – 1 la +1 sau de la –100 la +100. În felul acesta, datele despre variabile diferite pot fi adunate într-un *indice sintetic* prin care vom caracteriza acea comunitate la momentul cercetării sale. Computul acesta al seriilor ne

conduce la cifrele destinale ("de destin") ale persoanelor morale, căci aceşti *indici sintetici* sunt parametrii prin care putem caracteriza destinal o comunitate, după cum se află mai aproape de pragurile de jos, ori de pragurile de sus ale *vitalităţii* ei. Destinele se văd numai după ce avem serii de indici sintetici pe care îi putem ordona în tabele computaţionale, similare celor privind starea vremii.

***Ascendenţa şi etnometodele construcţiei europene***

Să reţinem, deci, că o persoană morală, de tipul unui grup oarecare, se înfăţişează ca un *cadru de definire* a unei "ascendenţe", a unei afilieri (apartenenţe) şi a unei organizări. În sens general, fenomenul noologic/spiritual de reprezentare şi de autoreprezentare a unei *ascendenţe comune* pe care cultura, în ansamblul ei, o "investeşte cu o anumită valoare"[7] este nucleul persoanei morale sau al "individului colectiv".

Aceeaşi reprezentare a *ascendenţei comune* trece într-o regulă care "defineşte afilierea şi organizează interacţiunea ". În sociologie fenomenul se manifestă prin particularitatea apartenenţelor la şcoli şi curente, al afilierii la o serie dată etc., încât putem vorbi de ascendenţe comune, de paternităţi sociologice, de familii teoretice etc.

În fapt, o "ascendenţă comună" determină "categorii de descendenţi" (descent categories) care se suprapun sau nu peste categoriile desemnate de o *activitate comună. Grupul de descendenţă este o realitate noologică latentă care se manifestă ca entitate* socială şi ca *operator mental* numai atunci când "o societate utilizează această reprezentare culturală pentru a organiza interacţiunea, în vederea unor obiective precise"[8]. De pildă, *societăţile europene* au optat în toată *perioada interbelică* spre utilizarea etnometodei numite "naţiune" ca metodă comprehensivă în relaţiile internaţionale, dar după război, Churchil şi Stalin, chiar Roosvelt, au renunţat la această **etnometodă** astfel că s-a trecut la etnometoda "sferelor de influenţă". Perioada scurtă a lui Kissinger şi Nixon a resuscitat etnometoda naţională stimulând "naţionalismele" epocii comuniste finale, şi astfel s-au născut "naţional-comunismele". Acestea au fost încurajate, poate chiar "create" de politica americană, în scopul slăbirii lagărului comunist, a gradului de integrare a comunismului ruso-sovietic. Naţional-comunismele au fost principalele forţe de slăbire a sistemului comunist, nu disidenţa sau în orice caz mai mult decât "dizidenţele", inventate între timp de internaţionalele epocii, în frunte cu cele de stânga.

La etnometoda "naţionalistă" s-a produs reacţia etnometodei dramaturgice a "dizidenţei", adică au apărut din culisele "internaţionalei" neocomuniste "actorii" care s-au înfăţişat drept "dizidenţi", "luptători"

contra comunismului. Ei erau însă luptători contra "național-comunismelor" răsăritene, astfel că perioada "post-decembristă" a debutat cu un nou "ciclu internaționalist", "dramaturgic", nu cu un "ciclu naționalist", bazat pe "*etno-definiri*" (etnometoda grupului de descendență). Constatăm, iată, o alternare a etnometodelor folosite de sistemele politice euro-americane. Etnometoda *grupului de descendență* (etnodefinire) este folosită în alternanță cu *etnometoda grupului de afiliere*, încât între cele două etnometode nu mai există o congruență pentru că ele sunt controlate de "forțe" şi "formațiuni" diferite: de forțele pronaționale, etnometoda descendenței şi de forțele internaționaliste, etnometoda afilierii.

Societatea, aşadar, pare *a flota* între cei doi poli: ca *societate națională* ea va înclina spre etnometoda descendenței, spre etnodefinire, însă ca *societate internațională* ea va opta spre etnometoda afilierii. Relațiile internaționale nu mai sunt spontane, autoinstituite, ci "regizate", adică se desfăşoară pe o scenă deja controlată de "agenții culiselor", care sunt grupați sub forma "internaționalelor" ori sub alte forme (panideile, ideologiile etc). În felul acesta putem spune că viața la scară mondială se derulează printr-o alternanță între două cicluri: *ciclul etnosimbolic* şi *ciclul dramaturgic*. Ambele sunt cicluri etnosociologice şi ele compun articulația de bază a etnosociologiei.

Etnosociologia este principala fiică a noologiei, care ne spune că latența noologică a persoanei morale ("individul colectiv") se actualizează / manifestă sub forma etnometodelor, adică a cadarelor de trăire şi autodefinire (autoidentificare) în care si prin care se "compune" persoana morală individuală şi colectivă pe scena vieții. Teoriile sociologice sunt la rândul lor, oglindiri ale persoanei morale a grupurilor umane, de la cele mici, precum familia, la cele mari precum sunt națiunile, marile culturi, civilizațiile, statele, internaționalele etc. Un tablou care să redea întreaga înfățişare a lumii poate fi dobândit numai prin metoda enciclopedică, iată de ce am redus la o enciclopedie a sociologiei.

Spre deosebire de enciclopediile în circulație, noi am procedat la o prezentare amplă a teoriilor sociologice ca "sisteme de gândire" şi deci de oglindire a persoanei morale a colectivităților omeneşti. Teme precum ordine şi degradare, sănătate şi patologie morală înălțare sau declin (alienare), fericire, marginalizare, sinucideri sau afirmări creatoare, conflicte sau confluențe (consens), autoritate sau anarhie, individualism anarhic sau creator, puteri şi tragice neputințe, clase şi stări, mediocritate sau merit (sociocrație), etc. pot fi cercetate punctual la paginile indicate în cadrul Vocabularului alfabetic prezentat la începutul volumelor, dar şi ca "părți", ca noțiuni ale unor sisteme de gândire, care în acest prim volum,

sunt cele izvodite de fondatorii acestei ştiinţe: de la A. Comte, şi Scoala lui Plaz, până la E. Durkheim, V. Pareto, F. Tonnies, şi Max Weber. Asemenea teme sunt de fapt ideile sociologice dominante care au primit modulații diferite în raport cu diversele sisteme de gândire. Enciclopedia sociologiei, devine, iată, o enciclopedie a ideilor sociologice, aşa cum s-au fixat acestea în şi prin feluritele teorii şi sisteme ale sociologiei.

# ENCICLOPEDIA SOCIOLOGIEI
## Serii teoretice şi figuri reprezentative

**Enciclopedia sociologiei** este oglinda "marilor desfăşurări" ale teoriilor sociologice în timp şi spaţiu. O abordare enciclpoedică a sociologiei universale vizează derivarea ideilor care au dominat în sistemele de gândirea ale epocilor, iar forma pe care o capătă o atare predominare este aceea a seriilor. Când o idee devine predominantă ea îmbracă formula seriei de lungime variabilă în timp. O serie este, altfel spus, desfăşurarea istorică a unei idei axiale, redând, altfel spus, succesiunea modulaţiilor sale istorice. Accesul la un atare fenomen reclamă lămurirea câtorva chestiuni referitoare la variaţiile temporale şi spaţiale ale unei idei, variaţii care compun mai apoi o serie. Suntem nevoiţi să precizăm că proiectul unei enciclopedii sociologice cere eforturi uriaşe de cuprindere, astfel că am sacrificat adeseori criteriul exhaustivităţii în favoarea celui al reprezentativităţii, încât o serie nu este prezentată exhaustiv, ci prin figurile ei reprezentative. Metoda aceasta o datorăm lui Ştefan Zeletin, cel ce a rafinat aşa de neaşteptat metoda seriilor în analiza capitalismului românesc. Să reţinem, mai întâi, că osatura unei teorii şi ramificările ei în timp sunt asigurate de către ideile sociologice propriu-zise, care devin, de aceea, ţinta abordărilor enciclopedice.

Nisbet compară ideile cu instituţiile[9]. Ca şi acestea, ideile au "relaţii interdependente şi continuităţi", ceea ce reclamă tratarea lor autonomă. **Din punct de vedere morfologic, ideile sunt unităţile elementare din care se compun teoriile. Ele imprimă acestora unitate şi structuralitate, ajută creatorul de teorie să depăşească "golurile" empirice sau de experienţă ale ştiinţei. Aceasta este şansa dar şi primejdia demersului teoretic. El te ajută să sari peste acele "goluri", ca cel referitor la veriga lipsă din arhiva fosiliferă pe care Darwin n-a descoperit-o şi nimeni după el, astfel că trecerea de la maimuţă la om nu poate fi dovedită empiric, fiind în esenţa ei o simplă afirmaţie de credinţă parareligioasă: Ca şi cum ai spune: "cred că mă trag din maimuţă". Şi totuşi ideea evoluţiei interspecifice, prin trecere de la o specie la alta, a fost utilizată spre a susţine demonstraţia teoretică în absenţa şi chiar în ciuda acelei absenţe, a acelui "gol" în datele concrete al cercetării. Teoria s-a elaborat în absenţa faptului**

**doveditor şi chiar împotriva lui grație acestei punți pe care ți-o oferă ideea, în acest caz ideea evoluției interspecifice, de la o specie la alta.**

Din punct de vedere ştiințific, această idee se dovedeşte a fi integral falsă. Teoretic însă ea a fost "validată" în şi prin credința de tip "religios" în enunțul ei. Aşa se nasc toate ideologiile şi aceasta este diferența dintre o "teorie" pseudoştiințifică şi o teorie ştiințifică dintre ştiință şi ideologie. Aceasta este şi diferența dintre "religia adevărată" şi falsa religie. Darurile, şi înomenirea lui Dumnezeu ca realitate consemnată sunt criteriul care ne ajută să deosebim cele două religii. Fără de naşterea, moartea, învierea şi înălțarea Lui Dumnezeu Fiul, ar fi zadarnic orice efort al nostru de a face o asemenea diferențiere. Învierea lui Iisus Domnul este un "fapt empiric" probat de Sf.Apostol Toma şi de ceilalți apostoli.

Există în orice sistem teoretic zone de mare fragilitate, puncte obscure, în care se poate localiza impasul întregii gândiri, pe care, fără ajutorul unei idei esențiale şi directoare, gânditorul nu le-ar fi putut depăşi iar sistemul ar fi rămas neisprăvit. Veți întâlni asemenea puncte obscure în **Fenomenologia** lui Hegel ca şi în tratarea kantiană a cauzalității din **Critica rațiunii pure**. Zonele acestea sunt mult mai improbabile în teoriile sociologice pentru că acestea se pretează mai mult la imagine şi deci la concretul artistic decât filosofia, care se realizează aproape exclusiv în zona abstractului pur. **Metropolisul** lui Simmel, "materia socială" a lui Durkheim, câmpul acela de vectori, adevărata reprezentare nonfigurativă a spațiului social din viziunea lui Engels, etc., sunt tot atâtea imagini prin mijlocirea cărora se afirmă şi înaintează o idee. Uneori, corespondentul imagistic al unui concept este surprinzător de banal. Bunăoară pentru a vizualiza ceea ce Freud înțelege prin libido, Lazarsfeld foloseşte imaginea lavoar-ului. Pentru sinucideri, Durkheim imaginează valurile, pentru a sugera imagistic "şocul viitorului", Toffler imaginează "frontul de val"; imaginea inconştientului pentru Blaga este matca, iar pentru Jung este canalul subteran al cărui fir conducător este arhetipul. În treacăt fie spus, întreaga literatură a lui Sabato este întemeiată pe ideea inconştientului – canal subteran, rătăcitor, lipsit de firul conducător al arhetipurilor ca la Jung. De aici tema orbului. Este foarte posibil ca violența latino-americană să fie legată de acele părți din populație care şi-au pierdut memoria foarte profundă, adică legătura cu substratul care furnizează energia vizionară. Cert este că astăzi ne aflăm într-un ciclu postspenglerian a cărui trăsătură este declinul şi destrămarea. Dar asupra acestei chestiuni vom reveni. Ce sunt, aşadar ideile, aceste forțe capabile să zidească din interior o teorie şi să-i confere unitate şi structuralitate? Care este sursa lor? Reprezintă, oare, observația empirică şi deci obiectele experienței sursa lor? Ori sursa lor

trebuie căutată în altă zonă, în adâncimi ale inconştientului sau poate în regiunile profunde ale unei tradiții? Ne aflăm în fața unei probleme importante. Este problema surselor imaginației sociologice şi totodată problema decupajelor legitime pentru delimitarea unei idei. Unde începe şi până unde ajunge, ce formă îmbracă desfăşurarea ei, etc.? Înțelegem aşadar, că istoria sociologiei nu este un lux, n-are deci înțelesul culturii ca ornament al individului rafinat. Istoria sociologiei este o necesitate internă a unei profesii şi a unui act creator.

**Într-un anume sens, istoria sociologiei este cheia oricărui act mental în sociologie.**

Care sociolog, bunăoară, în fața haosului actual din societatea românească nu se duce cu gândul la conceptul durkheimist de anomie? (*a* = fără, *nomos* = normă, în greceşte). Dar e suficient să ajungeți acolo pentru a înțelege ca în acel concept se intersectează cel puțin patru idei: ideea liberală a contractualismului şi individualismului, ideea conservatoare a comunităților (corpurilor profesionale), ideea utilitaristă a lui A. Smith despre mâna invizibilă care reglează spontan totul, ca şi ideea darwinistă a luptei pentru supraviețuire. Prin urmare, lectura unui concept, cum observați, este obligatoriu una de istoria sociologiei. şi, anticipând partea a doua a cursului, observați că nu este o lectură pe o singură linie ci pe mai multe linii, ceea ce atestă caracterul multiparadigmatic al sociologiei (chestiune la care ne vom referi mai la vale). Aşadar, ce este ideea, această "unitate" din care se compun teoriile? În lucrarea sa **Lumea ca Voință şi Idee**, cum sună traducerea engleză a cărții, Schopenhauer precizează:

> "/Ideea/ nu este congnoscibilă individului obişnuit ca atare, ci numai celui care s-a ridicat pe sine deasupra oricărei dorințe şi individualizări, la rangul de subiect al cunoaşterii pure. /Ideea/ nu este, deci, în mod absolut, ci numai condițional, comunicabilă, întrucât ideea concepută şi reprodusă într-o operă de artă, de exemplu, îl atrage pe fiecare om doar în conformitate cu măsura propriei sale valori intelectuale. Ideea este unitatea care cade în diversitate din cauza formei spațiale şi temporale a înțelegerii noastre intuitive. Conceptul este ca un receptacul, în care lucrurile pe care cineva le înmănunchează stau împreună, dar din care nu poate fi scos mai mult decât a fost pus. Ideea, pe de altă parte, dezvoltă în cel care-a înțeles-o noțiuni noi față de conceptul cu acelaşi nume: este ca un organism viu,

> autogenerator, înzestrat cu o putere germinativă, producând, în mod constant, ceva ce n-a fost pus în el” [10].

Accesul la idee, spune Schopenhauer, este posibil numai printr-o stare intelectuală anume pe care filosoful o numeşte “cunoaştere pură”. Despre aceasta el ne spune că este vecină cu “geniul”. Accesul la idee reclamă, deci, un tip special de trăire, “eliberarea” de dorinţe, înălţarea deasupra oricărei “individualizări" şi deci a oricărei "psihologizări”. Cel ce nu se poate înălţa astfel, este refuzat de idee şi de “clarviziunile” ei. Refuzul ideii este forma cea mai dramatică a eşecului spiritual. Pe de altă parte aflăm că ideea este distinctă de concept prin puterea ei autogenerativă. Ideea deci este una dintre sursele imaginaţiei sociologice, ea însăşi avându-şi rădăcinile în realitatea spiritului creator, adică a spiritului care se manifestă sub cele două forme: “cunoaştere pură” (accesibilă tuturor celor care şi-au depăşit registrul individualizării) şi “geniul”.

În al treilea rând, ideea îl atrage pe fiecare după măsura propriei sale *valori intelectuale*. “Măsura” aceasta ţine de limita interioară (spirituală) a individului, nu de puterea ideii.

În al patrulea rând, ideea nu se face cognoscibilă în forma ei nemijlocită, ci prin mijlocirea formelor spaţiotemporale. În mişcarea ştiinţei, ideea se transmite prin mijlocirea teoriilor.

Teoria este vehiculul unei idei, dar şi structura ei încifrată. Aceasta conferă teoriei şi calitate de paradigmă nu doar de pură teorie.

2 Nu ne vom amesteca în celelalte discuţii cu privire la sursa ideii: într-un “spirit obiectiv”, un fel de “memorie colectivă” care este esenţa unei tradiţii, sau într-un “inconştient” imaginat în variate forme, de la o şcoală psihanalitică la alta, ori, în fine, într-un “suflet” al culturii ca la morfologişti. Chestiunea trece de hotarele cursului nostru în regiunea de interes a antropologului cultural. Pe noi ne interesează mult mai mult celălalt aspect al ideii care-o apropie de instituţii, faptul supravieţuirii şi al continuităţilor sale. Cum anume se realizează această continuitate?

Suntem interesaţi de această continuitate, fiindcă ideea este cadrul de memorare şi de selecţie a “faptelor teoretice”. Ea reprezintă acel element din corpul teoriilor care le transcende, fixându-le direcţiile de mişcare şi durata sau “ciclul de viaţă”. Un asemenea element înzestrat cu astfel de “puteri” nu poate fi altul decât acela în care se exprimă “atitudinile creatoare” pe care le ia omul în faţa existenţei, a existenţei sale sociale, în particular. Or atitudinile noastre creatoare se “descarcă în idei”,

activează sau reactivează o idee sau alta (L. Blaga).

Ideea apare deci ca "organ" al unei nevoi creatoare.

O aceeaşi idee, de exemplu ideea de divinitate îndeplineşte, precizează L. Blaga, funcţii religioase, metafizice, logice, pur intelectuale. Atitudini diferite antrenează funcţiuni diferite ale aceleiaşi idei.

**Există, deci, ne spune tot Blaga, posibilitatea de a varia funcţiunea unei idei fără a-i schimba conţinutul.**

Creaţiunea culturală care este ideea nu-şi schimbă structura interioară, dar îşi poate "varia funcţiunea". Există, iată, "mutaţii funcţionale" ale unei idei şi de cele mai multe ori apariţia sistemelor teoretice este urmarea nu a unei schimbări în conţinutul unei idei, ci în funcţiunile ei. "Mutaţia funcţională" a ideii poate crea un sistem teoretic prestigios. Ideea, conchide L. Blaga, este o "mărime culturală" în care se "descarcă" o atitudine creatoare şi care suportă "variaţiuni funcţionale". Iar aceste variaţiuni sunt procese istorice nu pur şi simplu intelectuale. Să luăm un exemplu de "mutaţie funcţională", după L. Blaga. "Ideile platonice" au suferit, ne spune filosoful din Lancrăm, o metamorfoză cât priveşte rolul lor în spiritul omenesc. La Platon tot ce este armonie, simetrie, înţeles, raţiune în lucruri, este reflexul unei "idei pure", "eidola", a unei "idei" sau "tip" ideal. Tot ce există este plăsmuire după modele ce-şi au existenţa în "spaţiul fără extensiune" sau în "cer", cum îi spune Plotin.

Câteva veacuri după Platon reîntâlnim "ideile" la Plotin. Spirit religios şi ascetic, Plotin este mişcat de elanul eliberării de instincte şi de trupul material într-o aspiraţie spre "ideile platonice". La Plotin deci, ideile indică un "elan religios", nu unul intelectual, ca la Platon.

La Schopenhauer, omul se poate elibera de voinţa oarbă a vieţii înălţându-se în regiunea contemplaţiei estetice a ideilor obiectivate în opere. Această contemplaţie estetică sau "cunoaştere pură" este deci expresia unei funcţiuni estetice a aceloraşi "idei platonice". Iată dar că cele trei opere sunt create în regiunea "mutaţiilor funcţionale" ale uneia şi aceleiaşi idei – metafizice, în acest caz. Se pot pune la cale deci, "transformări culturale" nu prin "vreo noutate în «conţinutul» unei idei, ci prin schimbarea «funcţiunii» sale"[11]. Vom avea prilejul să urmărim adeseori transformări teoretice radicale în sociologie prin simpla schimbare a funcţiunii unei idei. Ideea de comunitate la Sf. Augustin are o funcţie religioasă, la A. Comte are o funcţiune intelectuală, la Durkheim o funcţiune "metodologică" şi morală, la M. Weber o funcţiune morală şi chiar practic-economică (ceea ce n-avea la Durkheim). Vom urmări

adeseori, la acest nivel, transformările teoretice ale sociologiei şi putem deduce, astfel, care este lucrul cel mai important pentru sociolog în epoca lui.

**Putem repeta cu L. Blaga că din originea unei idei nu putem deduce funcţiunea ei, iar din funcţiunea ei nu putem deduce originea ei.**

Putem vorbi, deci, despre o relaţie de relativă indeterminare între conţinutul unei idei şi funcţiunile ei, respectiv între originea şi funcţiile ei.

Această descoperire a lui Blaga e atât de revoluţionară încât ne apără de concepţia aşa numitului caracter de clasă al unei teorii, cu care ne-a obişnuit marxismul, adică de ideea eronată că o "teorie" ar fi un produs al "conştiinţei", unei "clase sociale".

Pentru Marx, teoriile au o bază de clasă şi o funcţie de clasă. Am reţinut însă că aceeaşi idee poate servi funcţiuni multiple şi adeseori contradictorii, astfel încât e greu să-i plasăm rădăcinile (originea) în orizontul de interese şi de nevoi al clasei respective. Cel mult, o idee poate deveni organul unei "nevoi creatoare" care se exprimă prin manifestările unei clase (nu al oricărei nevoi de simplă vieţuire). Atitudinea creatoare a unei clase se poate descărca într-o idee. Interesele de clasă (ca interese de simplă reproducere a clasei) nu pot activa sau reactiva o idee în altă formă decât în aceea a unei simple ideologii de clasă. Aceasta reprezintă un regim funcţional al ideii nu ideea însăşi. Chiar cu privire la originea unei idei se pot spune lucruri iconoclaste căci aceeaşi idee se poate naşte de mai multe ori. Ideea despre "maya" (ideea că lumea simţită e iluzie), arată Blaga, s-a născut de două ori: odată în India antică şi a doua oară în curentul idealismului european.

Cât priveşte mecanismul dinamicii ideilor, adică al variaţiunilor funcţionale, este de reţinut sugestia lui Blaga asupra "permutaţiei funcţionale" conform căreia o idee poate împrumuta funcţiunea altei idei. Ideea **A** cu funcţiunea **a** poate împrumuta funcţiunea **b** de la ideea **B**. Conţinutul de la care s-a împrumutat funcţia îşi poate păstra şi el mai departe funcţia, dar se poate să-şi piardă orice funcţiune intrând, ca orice product fără valoare, în cripta istoriei. Ne confruntăm aici cu o problemă tulburătoare: "ciclul de viaţă" al unei teorii. Cât priveşte variaţia prin permutaţie funcţională, istoria sociologiei ne arată exemple nenumărate. De exemplu, ideea de contract are o funcţiune la Spencer şi o cu totul alta la Durkheim. La Spencer, ca şi la contractualităţi, contractul este chiar temelia ordinii sociale, de unde conceptul de "solidaritate contractuală". La

Durkheim, dimpotrivă, contractul este un fel de suprarelație, o suprastructură, o expresie exterioară a unei solidarități mai adânci. Contractul este deci numai "aparatul" juridic al relației sociale. Ne dăm seama că Spencer a împrumutat pentru contract funcțiunea pe care-o are comunitatea şi astfel comunitatea la el nu mai are un rol sociologic. Cât îl priveşte pe Marx, acesta a transferat ideea de comunitate şi deci funcțiile ei asupra ideii de clasă proletariană, astfel că un concept de lungă carieră teoretică – cel de comunitate – este aruncat de marxişti în cripta istoriei şi înlocuit definitiv cu cel de proletariat. Aici îşi va avea, mai apoi, rădăcinile realismul socialist, care va cere literaturii şi ştiinței să trateze totul din punctul de vedere al acțiunii proletare. Această ficțiune care vrea să preia funcțiunile unei perfecțiuni pe pământ devenea astfel o măsură morală şi metafizică pentru orice act omenesc. De aici apariția unei caste de ideocrați, o specie de teologocrați fără Dumnezeu.

3 Cea de-a doua lege, evidențiată de L. Blaga, sub care stă dinamica funcțională a unei idei teoretice (a oricărei idei) este **legea heterogoniei**, conform căreia:

> "o idee care îndeplineşte o funcțiune poate îndeplini, mai mult sau mai puțin, orice altă funcțiune spirituală, adică nenumărate"[12].

Înțelegem că o idee poate împrumuta funcțiuni de la o altă idee, cu care n-are nici o legătură cauzală.

Avem, iată, întemeiere pentru ideea caracterului multiparadigmatic al sociologiei: faptul că, în aceeaşi teorie, şi cu atât mai mult, în aceeaşi epocă, pot coexista funcțiuni ale unor idei între care nu există nici o legătură cauzală. Altminteri spus, ideea **A** poate adopta funcțiunile ideilor **B, C, D**, deşi între **A, B, C, D** nu există nici o legătură cauzală. De exemplu, ideea durkheimistă de "solidaritate organică" împrumută funcțiunea ideii spenceriene de solidaritate contractuală, a celei comteene de "spirit pozitiv", a celei a lui Tönnies de "societate", fără a o pierde pe cea tradițională a ideii de comunitate. Ideea contractualistă, ideea pozitivistă, ideea organicistă, etc., se regăsesc aşadar prin funcțiunile lor în cadrul ideii durkheimiste de ordine. Ceea ce-a preluat de la aceştia, Durkheim, a fost funcțiunea ideilor respective, nu ideile însele.

Ideea de ordine sau de comunitate adaugă prin Durkheim înțelesului contractualist, individualist, liberal, etc. înțelesul organicist, colectivist, conservator etc.

Până la ce prag se petrece această variație funcțională? Când, altfel

spus, îşi încheie o idee cariera, într-un ciclu funcţional anumit? Când, tot Blaga ne spune, şi-a atins eficienţa, finalitatea maximă. Blaga precizează:

> "spiritul omenesc tinde să dea unei idei funcţiunea pentru care ideea are finalitatea cea mai mare, sau, cum am mai zis, valoarea maximă" [13].

În scopul acesta spiritul recurge la mecanismul mutaţiunii funcţionale. De exemplu, ideea de comunitate are la Sf. Augustin o funcţie religioasă, la Comte una intelectuală, la Durkheim una morală, la Marx, una politică, dar şi una subiacent religioasă. Cu toate acestea, nu putem fi satisfăcuţi doar cu una dintre teoriile acestea izvodite graţie mutaţiilor funcţionale ale aceleiaşi idei. E de observat, fără îndoială, că "mutaţiunile funcţionale tind spre valoare maximă" [14], dar trebuie să sesizăm totodată că acest maxim este el însuşi variabil astfel încât el nu poate fi niciodată definitiv şi, ori de câte ori este atins, ideea este expusă unui salt funcţional, adică unei mutaţii funcţionale. În felul acesta, dinamica ideilor ne oferă mai degrabă spectacolul unui spaţiu polifuncţional aflat într-o mişcare de expansiune – contracţie, atât în timp, de la o epocă la alta, cât şi în spaţiu, de la o societate la alta.

Suntem deci în măsură să distingem între idee şi sistem şi deci între istoria sociologiei ca istorie a ideilor sociologice şi istoria sociologiei ca istorie a sistemelor şi a şcolilor create în jurul sistemelor.

Teoreticieni precum Bentham şi Mills alcătuiesc împreună sistemul utilitarist, Marx şi Proudhon sistemul socialist, Marx, Engels, Lenin, sistemul marxist, Hegel, Schelling, etc., sistemul idealist, etc. Pe de altă parte, suntem chemaţi să constatăm că faptele empirice şi ideile se află unificate în cadrul unui proces de rezolvare a unei probleme ştiinţifice.

Rezolvarea unei probleme presupune deci: a) urmărirea unei idei anticipate într-un context de fapte empirice (fenomene observate) printr-un proces, o "construcţie creatoare". Iată dar că ideea este un "factor creator" şi totodată un element variabil structural şi funcţional în decursul timpului.

**Observăm deci că actul cunoaşterii unifică: a) fapte empirice, b) ideea anticipată şi c) procesul creator finalizat prin construcţia unei teorii.**

Aşadar, problema ştiinţifică este unitatea celor trei elemente[15] şi întrucât ideea este variabilă înseamnă că şi problema este o "variabilă

logică". Vom face observația însă că în teoriile sociologice, ideile, nu sunt pur şi simplu doar creații colective specializate, ci creații sociale de largă participare în timp şi spațiu. Ideile implicate în dinamica teoriilor sociologice sunt *idei sociale*, astfel încât putem spune că orice problemă sociologică nu este pur şi simplu o "variabilă logică" ci o "variabilă "socio-logică" pentru că există "logici sociale" diverse, variabile. În sensul acesta, în orice teorie sociologică putem citi regimul istoric al unei idei sociale. Acest regim istoric are înțeles cultural şi politic în sensul că funcțiile ideii sociale sunt şi culturale şi politice.

5 Ideea atestă un tip de atitudine creatoare proprie unei epoci şi unei culturi şi ca atare **ideea este**, totodată, un model de rezolvare exemplară a unei chestiuni, şi deci, **o paradigmă**. Ideile sunt patternuri de gândire, exteriorizate sub forma sistemelor (sistemele sunt ansambluri de teorii diverse încadrabile aceleiaşi unități de gândire care se menține grație paradigmei). În sensul acesta, ideile ajunse în stadiul sistemelor formează o largă parte a mediului nostru spiritual.

**Un sistem este deci un mod coerent de utilizare a unei idei de către o generație ori o epocă. Când acest sistem se cristalizează sub forma unui stil de gândire şi a unui model exemplar de abordare a întrebărilor unei epoci, promovat de o comunitate științifică autoritară el are valoarea unei paradigme științifice.**

Istoria sociologiei trebuie să țină seama de această dualitate a oricărui regim de existență al unei idei pentru a nu se expune primejdiei de a sacrifica odată cu sistemul şi ideea. Cazul este al marxismului. Există riscul ca odată cu aruncarea sistemului comunist să se arunce, de pildă, şi ideea comunității de fabrică sau proletare, ceea ce ar fi prea mult.

**Sistemele, am văzut, sunt creații ale regimului funcțional al unei idei, astfel încât ideea şi funcția ei au origini cu totul diferite.**

Există deci o relație de nedeterminare relativă între idee şi sistem. Într-o epocă există atâtea sisteme câte sunt regimurile funcționale ale ideilor. La rândul lor sistemele pot îmbrăca formă teoretică sau forma ideologiilor (gândire dirijată de atitudinea şi interesele unui grup în fața existenței) şi a doctrinei. Vom avea grijă să urmărim în acest curs, deopotrivă ideile cât şi sistemele şi deci şcolile, deşi accentul va fi pus pe idei, nu pe sisteme. Înainte de a conchide asupra unității de analiză a istoriei sociologiei (teoria, ideea, sistemul, şcoala, etc.) şi asupra raportului

dintre cele două noțiuni invocate: idee şi paradigmă, să stăruim încă asupra metodei care pune la baza istoriei sociologiei, istoria ideilor sociale. Precizăm că în cursul din acest an vom stărui asupra ideilor ca elemente ale sociologiei europene în "marea sa perioadă clasică", 1820-1920, când au fost puse fundațiile gândirii sociologice contemporane de către personalități precum Durkheim, Weber, Pareto, Marx.

Care este, deci, unitatea de analiză (studiu): teoria, ideea socială, ideologiile, sistemele, şcolile, etc.?

Problema este să delimităm cadrul de structurare şi de variație al tradiției sociologice: teoria, şcoala, epoca, ideologiile, curentul, mişcarea, etc.

Teoria nu poate fi pentru că este un cadru mult prea restrâns, fiindcă la nivelul ei nu putem zări mişcarea ideilor care o compun, care au concurat la geneza ei. Şcoala nu poate fi întrucât pare a fi mai degrabă produsul secund în raport cu teoria şi creatorul acesteia. Şcoala este produsul unificării unei teorii cu un fapt de prestigiu. Şcoala apare ca o consacrare a valorii teoriei şi a prestigiului creatorului ei. Şcoala, deci, nu poate explica geneza teoriei (a celei prime, cel puțin). Curentul, nici atât, fiindcă un curent cuprinde fapte sufleteşti, axiologice, intelectuale, diverse şi nu poate explica selecția acelor fapte şi factori care vor concura la țesătura teoriei. Mai apoi, într-un curent apar teorii diverse, uneori chiar competitive. Este cazul teoriei lui Durkheim şi al lui Drăghicescu, a lui Madgearu şi Stere, a lui A. C. Popovici şi Iorga.

Trebuie să găsim acel element care reprezintă şi un cadru de structurare şi variație a tradiției sociologice, dar şi sita (selectorul) care cerne tradiția, ideile, păstrând ceea ce va concura la elaborarea unei teorii. Acest cadru de memorare şi de selecție trebuie să fie şi intern şi extern teoriei; îl putem identifica în corpul teoriei cu acel element care-o transcende fixându-i direcțiile de mişcare şi deci voința de înaintare (cum tot el îi fixează şi termenul de deces înaintea momentului înlocuirii ei: ciclul unei teorii). Există deci o rată de viață şi deci de înlocuire a teoriilor şi aceasta nu poate fi determinată decât prin cercetarea acelui cadru care determină un atare parametru. Prin urmare, acest element care fixează cadrul de memorare, de selecție a ideilor teoretice precum şi durata unei teorii date, este cel care serveşte pentru a face istoria sociologiei, ca teorie a mişcării organice şi deci a vieții teoriilor.

Un asemenea cadru în care putem stabili toate modulațiile şi formele de flexiune ale unei idei teoretice ca şi selecția ideilor în raport cu cristalizarea unei teorii, predeterminând astfel şi durata acesteia, poate fi numit paradigmă. Acum trebuie observat că paradigma la rândul ei suferă o determinare teoretică, în sensul că ea ascultă de legile logice ale teoriei nu, să zicem, doar de cele stilistice, etc. Acolo unde o paradigmă nu mai

poate răspunde unui criteriu logic intrinsec, ea intră în criză sub forma crizei teoriei. Acea teorie nu mai poate fi totodată în acord cu sine însăşi şi cu "sensul" unui fapt empiric dat, astfel că ori se neagă pe sine pentru a se pune în acord cu "noutatea" empirică, ori ignoră realitatea şi astfel îşi pierde caracterul de "teorie ştiinţifică", devine simplă ideologie. Criza nu poate fi depăşită decât prin intervenţia unei alte paradigme, adică al unui alt mod de a rezolva problema decât cel consacrat, ceea ce conduce la salvarea teoriei, prin reconstrucţia ei. Teoria spenceriană a ordinii, de pildă, a intrat în criză în faţa unei realităţi cum a fost aceea a societăţii franceze. Durkheim a "salvat" teoria ordinii sacrificând "varianta" ei spenceriană (contractualismul) şi reconstruind-o ca teorie a "solidarităţii organice" deci printr-o paradigmă nouă, numită durkheimism. La construcţia oricărei teorii contribuie mai multe paradigme, nu una singură şi deci vorbim despre legea caracterului multiparadigmatic al teoriei. Făcând o asemenea lectură teoriei lui Durkheim vom descoperi înlăuntrul ei câteva paradigme: paradigma biologistă (ereditaristă), utilitaristă, contractualistă, darwinistă, evoluţionistă, organicistă, colectivistă sau comunitaristă, etc. Observăm că paradigmele pot fi opuse şi deci concurenţiale şi totuşi teoria este congruentă logic. De pildă, teoria solidarităţii este în acelaşi timp comunitară şi contractualist-individualistă, etc. Lectura unei teorii deci, este concomitent diacronică, succesivă şi sincronică, simultaneistă, ca în lectura componistică. Trebuie făcută remarca esenţială că în aceeaşi teorie sunt sistematizate paradigme şi teorii aflate la vârste felurite de maturitate şi deci, asociindu-şi rate variabile de înlocuire. Facem precizarea că este vorba de vârsta socială a paradigmei, nu de cea care măsoară durata ei interioară. Acesta este motivul pentru care arareori o teorie moare. Ea supravieţuieşte, de cele mai multe ori prin acele paradigme şi sub-teorii active încă la un moment în care altele au fost deja înlocuite. Acest aspect se răsfrânge retroactiv asupra teoriei-matcă, astfel că aceasta, în loc de a îmbătrâni, întinereşte, cu fiecare inovaţie şi deci infirmare. Aceasta face ca teoriile să îmbrace o condiţie paradoxală în acelaşi timp: cu cât sunt mai vechi – "bătrâne" – cu atât sunt mai tinere şi cu cât sunt mai amplu renovate, cu atât sunt mai general conservate.

Într-o altă accepţiune, paradigmele sunt sisteme de gândire colectivă, de reprezentări şi credinţe istorice, concepţii istorice de filosofie socială utilizate de o parte activă a societăţii europene pentru a răspunde problemelor epocii, etc. Pentru înţelegerea noţiunii să ne referim sumar şi ilustrativ la paradigma liberalist-clasică. Aceasta este un sistem de filosofie socială şi politică, o concepţie despre lume, ivită spontan, în cadrul proceselor de ascensiune a burgheziei. Nucleul în jurul căruia se structurează această paradigmă este o idee stilistică (L. Blaga). Într-un

anume sens, aceste idei sunt produsul unor structuri de profunzime şi prin ele putem evalua fasciculul de lumină care apare în bezna istoriei prin ivirea lor. Ca idee stilistică, ideea liberală implică reprezentări imagistice, pre-judecări – adică elemente afective care fixează un vector afectiv durabil judecăţilor sociale – credinţe colective, înclinaţii diamorfice, care fixează unghiul de privire a lumii şi istoriei pe baza cărora se vor zidi teorii, ideologii, atitudini, modele de conduită socială etc., înlăuntrul unei epoci istorice.

Epoca se află, iată, sub controlul unei idei.

**Ca idee stilistică, ideea liberală îşi reprezintă societatea ca un conglomerat de indivizi numărabili, cuantificabili şi deci matematizabili. Un atare conglomerat poate fi, deci asimilat unor structuri şi modele raţionale de tipul contractului, etc. Ideea liberală este deci instrumentalistă, are puterea de a raţionaliza realul prin calcul şi maximizare (profit) dezvoltă o perspectivă individualistă, contractualistă, materialist-hedonistă, utilitaristă, etc.**

Esenţa individualităţii în viziunea liberalistă, este "individul aritmetic", corporalitatea cu trebuinţele sale măsurabile, controlate de logica intereselor, care devine şi model al relaţiei cu alţi indivizi. Stilistic, înclinaţia individului este de tip somatomorfic (spre corp, trebuinţe, interese) şi ca atare co-implicatul spiritual capătă valenţa intelectualistă, pozitivistă; modelul intuitiv cu care operează liberalismul este reţeaua logică în care se cuprind prin extensie orizontală, ca noduri ale reţelei, alţi indivizi, sau alte elemente. Modelul integrator este contractul. Ideea liberală este deci individualist-contractualistă. Cadrul prim şi cel mai reprezentativ în care s-a exersat ştiinţific ideea liberală a fost teoria diviziunii muncilor în societate şi, subsecvent, o teorie a corpurilor sociale şi profesionale sau a "societăţii civile". Al doilea cadru în care s-a exersat ideea liberală este teoria pieţei, interpretată ca loc al complementarităţii intereselor şi trebuinţelor pure (locul cel mai raţional din societate). Toate celelalte sfere ale socialului apar ca îndepărtări de şi "aproximări" ale pieţei în calitatea ei de model societal. De aceea, pentru liberali piaţa liberă este organizarea socială ideală şi modelul pur de organizare în societate. În consecinţă, întrucât societatea raţională este cea de "piaţă", înseamnă că orice intervenţie extra-economică este iraţională şi deci trebuie respinsă. Astfel se ajunge la ideea politică a "statului zero", adică a inutilităţii statului, chiar a caracterului dăunător al intervenţiei sale. Această paradigmă era foarte puternică în epocă, şi un sociolog, precum Durkheim, nu i se putea sustrage. Spre a înţelege cum a lucrat Durkheim cu ea, ar

trebui să examinăm teoria corpurilor profesionale şi astfel să ne apropiem de prima idee sociologică durkheimistă: ideea funcției morale (integratoare) a diviziunii muncii. În contractualism, diviziunea muncii este socotită neutră moral. (Neutralitatea morală este elementul central al oricărui individualism).

# ENCICLOPEDIA SOCIOLOGIEI
## Idei sociologice şi serii teoretice

1 Metoda care adoptă ideile drept unităţi din care se compune "substanţa" sociologiei consideră că acestea persistă de-a lungul istoriei. Variaţia lor istorică ascultă de legi specifice, între care, la "legea heterogoniei" tocmai ne-am referit.

*Cum le identificăm în mişcarea ştiinţei societăţii?*

Nisbet precizează criteriile prin care se selectează aceste "idei elementare" (unit-ideas):

a) aceste idei trebuie să aibă generalitate (prezente în lucrările unui număr considerabil de creatori de teorii, nu la unul singur);

b) ele trebuie să aibă continuitate (peste perioade);

c) ele trebuie să aibă relevanţă pentru ceea ce imprimă sociologiei caracter de disciplina distinctă; idei ca "individ", "societate", "ordine" sunt elemente ale tuturor disciplinelor sociale şi deci nu sunt proprii doar sociologiei);

d) să fie idei în sensul deplin, adică: "perspective, cadre în care o viziune se unifică cu faptele, în care iluminarea şi observaţia sunt unite în acelaşi întreg". [16]

Nisbet crede că există cinci asemenea idei elementare ale sociologiei: comunitate, autoritate, status, sacru, alienare. Fiecare dintre acestea sunt cuplate cu un fel de "antiteze", cum le numeşte Nisbet, după cum urmează:

comunitate - societate
autoritate - putere
status - clasa
sacru - secular
alienare - progres

Comunitatea se referă la acele "legături sociale caracterizate prin coeziune emoţională, profunzime, continuitate, plenitudine"[17].

Societatea ca noţiune aspusă şi complementară cele de "comunitate", desemnează relaţii impersonale, non-emoţionale, adică integral "reflectate", contactuale, etc.

Autoritatea se referă la "ordinea internă a unei asociații ce-şi primeşte legitimitatea datorită rădăcinilor sale într-o funcție socială, o tradiție, ori o loialitate."[18]

Puterea, spre deosebire de autoritate, se defineşte în afara legitimității. Ea poate fi legitimă şi atunci este recunoscută şi acceptată de ceilalți care îi acordă încredere şi loialitate. Spunem că cel ce are putere are şi autoritatea ei. Însă puterea se poate exercita şi când e lipsită de legitimitate, prin exercițiul impunereii (al forței). Aceasta o lipseşte de autoritate şi deci de încredere şi loialitate. Ceea ce dă realitate ordinii, în acest caz, nu este legitimitatea ei, ci puterea însăşi.

"Sacrul include normele, modurile de comportare non-rațională, religioasă şi ritualistica, valorizate indiferent de utilitatea pe care ele o posedă."[19]

Dumnezeu, iubire, renunțare ascetică, smerenie etc. sunt repere şi valori cardinale în regimul sacralității.

Alienarea "este o perspectivă istorică în care omul este prezentat ca ființă străină, şi dezrădăcinată, ruptă de legaturile comunității, de scopul moral."[20]

În această viziune istoria este un proces de "diminuare a omului". *Progresul* este o perspectivă istorică opusă, care prezintă omul ca ființă urcătoare şi istoria ca proces pozitiv, care sporeşte forțele umane. Atât progresul cât şi alienarea sunt perspective sau viziuni asupra istoriei ca proces.

Status-ul "este poziția individuală în ierarhia prestigiului şi a influenței, caracteristică oricărei comunități sau asociații"[21].

Opusul statusului nu este egalitatea, ci **clasa**; opusul **sacrului** este profanul, utilitarul, **secularul**.

Secularul evocă "norme şi moduri de comportare raționale sau raționalizabile, valorizate în raport cu criteriul utilității pe care-o slujesc. Interesul, utilitatea, plăcerea sunt "valorile" seculare axiale. Pe ele se întemeiază viața particulară."[22]

**Analiza sociologică reclamă folosirea unei logici a polarităților**, a unei scheme polarizate, ceea ce înseamnă că societățile ascultă de logica "valorilor polare", de o dinamică axială, amplu descrisă de sistemele teoretice ale sociologilor. Aceasta este legea "dualismului sociologic", extrem de importantă fiindcă ne apără de etnocentrismul teoretic, provocat de utilizarea unilaterală a conceptelor şi teoriilor sociologice. Iată de ce, alături de istoria "ideilor elementare" ale sociologiei este absolut necesar să cunoaştem şi teoriile, respectiv sistemele. Prin mijlocirea lor putem

cunoaşte modelele istorice de societăţii şi deci regimuri istorice ale legilor sociologice.

Sistemele sociologice ascultă de acest dualism sociologic profund pentru că regimurile istorice dictează variaţia "termenilor latitudinari" pe asemenea continuumuri sociologice axiale (polarizate). Astfel combinaţia de valori comunitare şi societale, de alienare şi progres, de autoritate şi putere etc., ascultă de regimul istoric al societăţii şi se distribuie în conformitate cu axele valorilor polare şi deci cu legea dualismului sociologic.

Atena lui Platon, interesată de restabilirea ordinii distrusă de războaie, revoluţii, etc., a impus căutarea unui model de societate bazată pe: comunitate, autoritate, ierarhie, sacru, etc. Sistemul în care s-a încorporat acest model a fost sociologia lui Platon şi Aristotel. Filosofia morală a Romei antice din sec. I înainte de Christos, când ordinea socială tradiţională a fost din nou ameninţată (prăbuşirea Republicii înlocuită de Imperiul militar al lui Augustus), repune în discuţie aceleaşi idei. Filosofii creştini resuscită în felul lor aceleaşi idei (sanctitatea, autoritatea, comunitatea ca cetate a lui Dumnezeu la Sf. Augustin, etc.).

Sociologia, deci, va înflori în aceste epoci, sub formă de sisteme sociologice, cu deosebirea că epoci diferite pun accentul fie pe elemente seculare fie pe cele transcedental-istorice. Sociologia antică şi medievală este deci marcata de aceste principii şi valoarea acestor sociologii nu s-a pierdut, încât e prea posibil ca mâine modelul lor să fie resuscitat.

**Sociologia greacă, romană, creştină, toate, au o idee comună: ideea unei forţe transcendentale (sacrul) care se manifestă în lume, responsabilă de ordinea lumii.**

Organizarea realului în sistemul Sf. Augustin se reazemă pe utilizarea celor cinci idei: 1) alienarea umană (în istorie), 2) căutarea de către om a comunităţii salvatoare, binecuvântate, 3) sanctitatea autorităţii 4) şi locul omului ocupat în lanţul ierarhic al fiinţei care culminează în "Cetatea lui Dumnezeu"[23]. Aceste idei, valabile indiferent de spaţiu şi timp, au propriile lor perioade de flux şi de reflux. De exemplu, "nici una dintre ideile discutate nu au fost admise în epoca raţiunii – sec. XVII-XVIII – ce-şi are punctul culminant în iluminismul francez şi englez"[24]. Acest idei erau ironizate de un Voltaire, de pildă, iar un Saint-Simon refuza, la 13 ani (născut în 1750), împărtăşania cu preţul de a fi închis la Saint-Lazare.

Apar acum alte idei şi alţi termeni, ne spune Nisbet: individ, progres, contract, natură, raţiune. (**Novum organum** al lui Bacon, **Tabloul istoric al spiritului uman** al lui Condorcet au pus accentul pe eliberarea individului de legăturile sociale învechite, etc) (cf. ibidem). Aceste idei ale raţionalismului individualist n-au dispărut în secolul al XIX-lea. Etosul individualist e continuat în liberalismul filosofic, economia clasică, politica utilitaristă, etc. în viziunea ordinii sociale fondate pe interes raţional[25].

Dar individualismul nu epuizează povestea secolului al XIX-lea.

În fapt, secolul al XIX-lea, arată Nisbet, este al reacţiei la individualism. Idei precum comunitate, autoritate, status, sacru, alienare, indică acum, împreună, o "reorientare a gândirii europene". Este o "reacţie a tradiţionalismului", a comunitarului împotriva indivualismului, a non-raţionalului contra raţionalului.

> "Toate aceste teorii care reafirmă rolul tradiţiei ar fi repugnat lui Descartes şi lui Bacon, lui Locke şi Rousseau."[26]

**Apare o nouă psihologie socială care derivă personalitatea de la contextele integrate ale societăţii şi vede în alienare preţul eliberării omului din aceste contexte.**

Observăm deci că există o polaritate, o lege a polarităţii ideilor sociale. Una dintre trăsăturile specifice ale gândirii sociologice este polaritatea. Această polaritate însă devine vizibilă numai când examinăm mişcarea ideii. Aceleaşi scrieri ale secolului al XIX-lea care "au produs viziunea comunităţii" au produs şi viziunea polară a "prăbuşirii morale". Preocuparea în chestiunea comunităţii a fost în acelaşi timp şi preocupare în chestiunea alienării, deci a dezrădăcinării individului. Două "stări spirituale" cresc din acelaşi sol în toate epocile. Ordinea socială - fie că e vorba despre Atena post-peloponeziacă, despre Roma sf. Augustin, despre Franţa postrevolutionară,

> "este cuprinsă de schimbări convulsive, de dislocarea valorilor şi de nesiguranţă spirituală, determinând inevitabil preocupări în chestiunea comunităţii..." [27]

Ideile sociologice elementare reprezintă tot atâtea perspective ale gândirii sociologice. Combinaţia lor alcătuieşte un stil de gândire propriu unei şcoli sau chiar unei epoci întregi.

> "Alienarea, precizează Nisbet, este ca şi comunitatea, şi în aceeaşi măsură, una dintre perspectivele majore ale gândirii secolului al XIX-lea - în literatura, filosofie, religie şi sociologie. Tocqueville, Burckhardt, Dostoievski, Kierkegaard, Weber, cu toţii au văzut trecutul, prezentul şi viitorul într-un stil care ar fi fost cu totul incomprehensibil iluminismului, epocii raţiunii. Este geniul special al gândirii secolului al XIX-lea de a fi putut zări posibilităţi ale declinului şi înstrăinării individuale în chiar condiţiile care, pentru majoritatea iluminiştilor, promiseseră, pentru prima dată în istorie, emergenţa omului în lumina libertăţii reale şi a ordinii raţionale" [28].

Legea polarităţii şi alternării ideilor sociologice este, deci, un alt mecanism al dinamicii teoriilor sociologice şi deci un alt "instrument" metodologic al lecturii enciclopedice a istoriei sociologiei.

Înainte de a determina ce-au înţeles Tocqueville, Weber, Durkheim sau Simmel prin alienare, să ne referim la un alt aspect şi anume la potenţialul profetic al sociologiei secolului al XIX-lea în lumina evoluţiilor din secolul al XX-lea.

> Orice sociologie cuprinde, cum am văzut, un potenţial de profeţie. Marile teorii sunt în acelaşi timp modele de lumi deschise. Din interiorul lor zărim nu numai culorile timpului - aurorale sau crepusculare - ci şi profilul social şi antropologic al viitorului.

Dacă luăm în considerare tipurile profetice şi le vom analiza, cu ponderea lor, în ciclul teoretic examinat (un trend secular: de la 1830 la 1920, pentru că la 1830, Comte începe publicarea volumelor **Cursului de filosofie pozitivă**, iar în 1917 apare **Tratatul** lui Pareto, **Economie şi societate** a lui Max Weber împlinindu-se între 1909-1920, când sociologul german moare, opera fiind publicată postum, în 1922, de către soţia sa), vom ţine seama de cele două tipuri: "anabasic" (mesianic) şi "catabasic" (declin şi dezastru).

Durkheim proiectează un socialism corporatist într-o cetate industrială, iar Marx profetizează un comunism universal.

Dacă comunismul proletarian al lui Marx şi-a epuizat ciclul, al lui Comte pare a începe abia de aici încolo. Este interesant de văzut că Durkheim profetizează un socialism imanent, iar Marx un socialism postistoric, dar amândoi proiectează speranţele şi rădăcinile salvării în

istorie, rupând astfel orice legătură cu transcendența. Aceeaşi poziție apare şi la Comte. Şi el este propovăduitorul unei religii fără Dumnezeu.

În schimb, Max Weber, Pareto, Tocqueville, şi între teoreticienii civilizațiilor, O. Spengler, profetizează sfârşitul istoriei şi "diminuarea omului". Este tot atât de interesant de observat că, indiferent de tipul profetic, toți profetizează sfârşitul istoriei, cu precizarea că:

- unii întrezăresc un deznodământ fericit prin mişcarea organică a omenirii (socialismul corporatist al lui Durkheim);
- alții interpun între acest final (eshaton) şi era de aur, un interregn apocaliptic (Marx);
- alții nu întrezăresc nimic pozitiv, împărtăşind viziunea că forțele istoriei (democrația şi industrialismul) conduc la o "diminuare maximală a omului" (Tocqueville).

Oricum le-am lua, teoriile acestui ciclu sociologic sunt adevărate cadre vizionare. Cu deosebirea că unele par a fi marcate de un semn negativ, indică regresiunea, căderea, declinul omului, altele indică, dimpotrivă, progresiunea, au un semn pozitiv. Le vom numi pe cele dintâi profeții catabasice sau catastrofice şi pe celelalte profeții anabasice sau anastrofice.

**Cadrul de manifestare al unei profeții (în limbajul teoriei) este acela al construcției teoretice, care unifică o idee cu un ansamblu de "fapte empirice".**

Faptele empirice asupra cărora se exercită vizionar potențialul profetic al ideilor sociologice sunt acelea care cuprind "forțele istoriei". Aceste se împart în două clase: forțele industrialismului şi forțele democrației.

Cele două tipuri predictive atribuie, pe rând, sensuri pozitive (anastrofice) acestor forțe şi sensuri negative aceloraşi forțe. La Durkeheim aceste forțe acționează pozitiv în istorie şi deci cadrul profețiilor sale este unul anatstrofic. La Tocqueville însă, aceleaşi forțe sunt văzute ca acționând negativ astfel că el elaborează un cadru al profeției catabasice.

Să trecem la o examinare enciclopedică a sistemelor fondataore ale sociologiei. Enciclopedia sociologiei se suprapune în acest caz cu enciclopedia fondatorilor.

Sociologii clasici pe care îi numim şi "fondatori" se disting de toți ceilalți sociologi prin faptul că ei au creat nu doar "teorii", ci adevărate

“sisteme de gândire sociologică” sau paradigme.A Comte, de pildă, este părintele evoluționismului sociologic. El a creat sistemul sociologic evoluționist care este, totodată, un sistem de gândire. Grație acestui **sistem** poți spune despre un sociolog, de pildă, că are o “gândire evoluționistă”, este un “evoluționist”. Durkheim este creatorul “funcționalismului” şi totodată cel ce a oferit prima elaborare sistematică a “corporatismului sociologic”, a solidarismului sociologic şi a comunitarismului etc. V. Pareto este, deopotrivă creatorul “elitismului sociologic” şi al acționalismului. Max Weber este creatorul actionalismului.

# PARTEA I
# EVOLUȚIONISMUL SOCIOLOGIC CLASIC

## Părintele evoluționismului sociologic: A.Comte
## O nouă ştiință: sociologia

### *1. Statica şi dinamica socială. Agenţii ordinii şi ai schimbării*
### *2. Dualismul puterilor. Puterea temporală şi spirituală*

1 Auguste Comte este fondatorul sociologiei, s-a spus mereu. Lui îi datorăm termenul însuşi de sociologie. Această ştiință este cucerirea târzie a, dominantă în era modernă epocii moderne, în speță "vârstei pozitive" a omenirii. În starea sau vârsta "teologică" miracolul şi rugăciunea reprezentau echivalentul ideii de legitate şi de predicție [29].

A. Comte pare a fi într-adevăr omul epocii pozitive. Însă, prin modul în care concepe rolul sociologului, savant, reformator şi preot al societăților moderne, chemat să exercite un fel de "magistratură spirituală", Comte se întoarce la ideea şi la modelul "religios" a sociologiei. De la înălțimea magistraturii sale el va rosti legea celor trei stări ale omenirii susținând că este chemat să "predice pozitivismul la Notre-Dame ca singura religie reală şi completă" [30]. Şi într-adevăr, în jurul său se formează noua castă spirituală, sacerdoțiul spiritului pozitiv în rândurile căruia îi regăsim pe J. St Mill, pe Littré şi pe alții[31]. Moartea îl ia dintre discipolii săi la 5 sept. 1857, ca pe un adevărat misionar, o curioasă figură de vestitor, al cărui cuvânt va da roade însă nu direct prin discipoli, ci printr-un nou sosit în sociologie, Durkheim, născut la 1858, într-o familie de rabini, la Epinal.

Sociologia este ştiința care explică societatea şi evoluția acesteia ca formă de manifestare şi de existență a speciei umane. Există, spune Comte, trei forme istorice ale aceleiaşi unități generice a speciei. Acestea corespund celor trei stări spirituale, care sunt totodată "vârste spirituale" ale omenirii: **starea teologică, starea metafizică, starea pozitivă**.

Fiecare stare compune şi recompune unitatea mentală (spirituală) a societății şi deci ordinea ei. Nu e lipsit de interes să observăm că fiecare fază

şi deci tip istoric de unitate socială este subîntinsă de o polaritate între forţele ordinii (solidarităţii) şi forţele schimbării (inovatoare). Sociologia va cuprinde, aşadar, două mari domenii, corespunzătoare celor doi poli ai socialului: **statica şi dinamica socială**.

Statica este sociologia ordinii, dinamica este sociologia schimbării.

> În oricare dintre cele trei expresii istorice ale unităţii speciei umane, coexistă deci agenţi ai ordinii şi agenţi ai schimbării. În starea teologică, aceştia sunt **preoţii** şi **războinicii**, în starea metafizică aceştia sunt **metafizicienii** şi **legiştii**, iar, în starea pozitivă, sunt **savanţii** şi **industriaşii**.

În orice "societate" există, aşadar, o dualitate a puterilor.

Putere teologică şi militară în societăţile teologice, putere metafizică şi legistă în societăţile metafizice, putere ştiinţifică şi industrială în societăţile pozitive sau industriale.

Persistă, deci, un echivoc în ceea ce priveşte evoluţionismul lui Comte. Pe de o parte el consideră că omenirea este o lungă desfăşurare a unui potenţial cu creştere progresivă: spiritul pozitiv. Din acest punct de vedere, cele trei stări par a fi trei forme ale uneia şi aceleiaşi puteri, sau energii, puterea sau energia intelectuală. Pe de altă parte, însă, el constată că **procesul social se compune de fiecare dată dintr-un dualism energetic cu totul distinct şi inconfundabil astfel că forţele istorice sunt mereu altele, chiar dacă acţionează în cadrul aceluiaşi dualism sociologic.**

Ideea socială are deci un rost intelectual indubitabil şi o clară funcţie ştiinţifică în sens practic.

Funcţia ideii sociale, ca idee sociologică, este de a ordona manifestările intelectuale ale societăţii, punând astfel ordine în stările ei mentale. Această **ordine intelectuală** devine apoi fundamentul **ordinii sociale**. Ordonarea intelectuală a lumii, a înţelesurilor ei, este condiţia şi temeiul ordinii (solidarităţii) sociale.

> Speranţa care se pune astăzi în tot Răsăritul în formarea unei "clase" de manageri (cu ştiinţă managerială occidentală) este de sorginte comteană. Această speranţă poartă cu ea întregul nucleu utopian al sociologiei comteiene.

Dar să revenim la sociologia lui Comte. Vom observa, de la început, că el croieşte o ştiinţă a comunităţii, a statusului, a autorităţii spiritului

pozitiv, a progresului şi a unei sacralităţi deplasate, numită de el "religie pozitivă". Sociologia lui se înscrie în spaţiul profetismului de tip mesianic, anabasic sau anastrofic şi o să vedem de ce.

Pe de altă parte, ca şi Nietzche, Comte va construi o religie fără Dumnezeu şi asta pentru că, în viziunea lui, în societatea industrială, "Dumnezeu a murit", dar religia trăieşte. Deci au supravieţuit "preoţii", mai exact rolurile lor sociale, pe care Comte le asimilează unor seturi de acţiuni de realizare a consensului, a ordinii spirituale, prin care se obţine şi pacea socială.

> Aşadar ideea socială la Comte are o funcţie religioasă concomitent cu una "pozitivă", pur intelectuală.

Sociologia examinează regimul istoric, empiric al ideii. A. Comte crede – şi aici se vede cartezianismul său – că regimul intelectual al ideii (religios, metafizic şi pozitiv), în speţă al spiritului, cunoaşte trei forme de manifestare istorică, fiecare instituind astfel un "mod de existenţă socială". Acest mod de existenţă socială la rândul său se exprimă ca "societate exemplară" unică, în care îşi găseşte expresie unitatea istorică a speciei umane în cele trei forme ale sale: "societate militară", societate dominată de metafizicieni şi legişti, societate industrială. Comte recuperează aici ideea lui Condorcet care, pentru a studia "succesiunea înfăţişată în ansamblul umanităţii", recurge la *"ipoteza unui popor unic, la care vor fi raportate toate modificările sociale."* [32]. Această "ficţiune", cum o numeşte Comte, nu este departe de realitate, precizează tot el. Comte, recuperează ideea lui Condorcet din **Tablou asupra progresului spiritului uman**, conform căruia există o înlănţuire a stărilor sociale pe care Condorcet o numeşte "progres social". De la ficţiunea "poporului unic" a lui Condorcet, prin care se afirmă scara progresului istoric al omenirii, la ideea metafizico-religioasă a paşoptiştilor, care proiectau în popoare o intenţie divină, funcţionează o deplină unitate de viziune.

Această viziune este a unui evanghelism social care vestea salvarea omenirii prin eliberarea popoarelor. Comte va proceda oarecum la fel, numai că el va fi preocupat de trei lucruri:

- să determine **forma istorică** sub care se manifestă forţele progresului;
- să determine **legile** care explică **ordinea,** coexistenţa părţilor în întreg (statica);
- să determine legile care explică **dinamica**, mişcarea întregului (dinamica socială).

El porneşte de la realitatea epocii sale şi de la un model antropologic implicit în epocă. Acest model antropologic nu este unitar şi în orice caz este destul de neasemănător cu modelul antropologic creştin.

**Societatea europeană începe a se abate, la startul modernității, de la modelul antropologic creştin.**

În viziunea lui Comte, o societate poate fi dominată de "forțele numărului şi ale bogăției", dar poate fi dominată totodată de puterile spirituale. Căci, ne spune Comte, o societate conformă "naturii umane" reclamă o contracarare, o corecție a dominării forței materiale printr-o intervenție a puterii spirituale. Societățile, în calitatea lor de "cadre ale unei ordini temporale" (istorice), sunt dominate de forță întotdeauna. În calitatea lor de "cadre ale manifestării ordini morale", ele sunt dominate de afect şi inteligență.

Distincția pe care o face Comte între cele două expresii ale puterii - cea **spirituală** şi cea **temporală** se realizează plenar, după teoria lui, în faza pozitivă a istoriei umane.

> Această tranşantă separare a celor două puteri îl va fi condus pe Comte la imperativul recuperării unității într-un plan mai înalt, acela al *religiei pozitive*. Aceasta ar avea rostul de a reface unitatea dintre puterea spirituală şi cea temporală, dintre "*comunitatea morală*" şi *societatea istorică* în cuprinsul aceleiaşi colectivități omeneşti şi, în final, al umanității însăşi.
>
> Observăm deci că sociologia dinamică, în calitate de teorie a evoluției îl aduce pe Comte pe o poziție potrivnică sociologiei statice şi la încheieri cu totul contradictorii. Mai întâi, deşi el consideră că societatea industrială este o "societate exemplară", putem deduce, în spiritul sociologiei sale, că aceasta este o societate care s-a îndepărtat de prototipul "comunității morale". De unde dezordinea ei.
>
> Comte crede că savanții, ştiințele, deci spiritul pozitiv, vor avea puterea să refacă consensul omenirii pe o cale intelectuală şi deci să refacă "comunitatea morală" sub forma unei "umanități exemplare" al cărei prototip spiritual este "religia pozitivă".

Oricum el a recunoscut că **procesul istoriei antrenează despărțirea "comunității morale" (bazată pe "puterea spirituală" şi pe coeziune) de "societatea istorică",** bazată pe puterea temporală şi pe consens intelectual, astfel încât acest proces devine problema constitutivă a sociologiei sale.

Dar să insistăm încă lămuritor asupra celor două noțiuni:

a) cea de putere spirituală şi

b) cea de "comunitate morală". Puterea spirituală este echivoc definită de către Comte căci, la începuturile activității sale, el este predispus s-o identifice cu inteligența, pentru ca spre sfârşit, în special după ce-a cunoscut-o pe Clotilde de Vaux, s-o identifice tot mai decis cu afecțiunea sau cu iubirea. Oricum ar defini-o, Comte atribuie puterii spirituale câteva funcții antropologice şi sociologice.

Antroposocial, puterea spirituală are funcția de a regla viața interioară a oamenilor, garantând unitatea lor. Puterea spirituală deci îi menține uniți în ciuda diversității sociologice; aceeaşi putere are funcția de a consacra puterea temporală, determinându-i pe oameni să "recunoască autoritatea şi deci convingându-i să i se supună". În al treilea rând, puterea spirituală are şi rostul de a "modera şi limita" puterea temporală [33].

Aşadar, puterea spirituală:

a) reglează viața interioară;

b) raliază ori solidarizează oamenii;

c) consacră puterea temporală (convingând oamenii că regii guvernează în numele lui Dumnezeu, încât, pe cale de consecință, puterea spirituală se supraadaugă celei temporale, făcând-o legitimă şi determinându-i recunoaşterea);

d) moderează şi limitează puterea temporală.

Suntem, cu această parte a sociologiei comteiene, la hotarul unei alte probleme sociologice, aceea care s-a ivit în mediul preocupărilor referitoare la distincția dintre ordinea socială şi ordinea legitimă. Aceasta este chestiunea centrală a sociologiei weberiene. Ceea ce ține încă de analiza lui Comte se referă la cele două aspecte evidențiate deja şi anume:

a) distincția între "comunitatea morală" şi "societatea istorică", la scara şi în cuprinsul aceleiaşi colectivități;

b) distanțarea celor două ca sursă a dezordinii.

Ne dăm seama că, în raport cu cele două chestiuni va trebui să lămurim încă următoarele aspecte:

a) ce este "comunitate morală";

b) conceptul de "societate industrială"

c) teza caracterului de "societate exemplară" a societății occidentale.

În final, va trebui să revenim asupra spațiului profetic al sociologiei comteiene spre a verifica gradul de actualitate al ideilor şi teoriilor sale. Altminteri spus, va trebui să ne hotărâm spre un gest de curaj şi să spunem dacă teoria comteiană mai are încă "viață" şi deci valabilitate ori a devenit o simplă piesă care decorează muzeul spiritualității europene.

## Teoriile interregnului: teoriile dreptului natural,

## contractualismului, revoluționarismul. Redescoperirea comunității. Sociologia conservatoare.

***1. Sistemul comteian de gândire: "teorii", "teze", idei.***
***2. Dubla ruptură din quatrocento: omul politic şi persoana religioasă; societate şi Biserică.***
***3. Teoria "dreptului natural" (a "omului bun şi raţional" de la natură).***
***4. Drepturile omului şi revoluţia "purificatoare": esenţa terorii.***
***5. Sociologia conservatoare: teoriile comunitariste.***

A. Comte este un sociolog paradoxal. El este creatorul unei metode şi a unei viziuni adecvate ideii că evoluția societăților omeneşti se manifestă ca proces al devenirii inevitabile, comandate de progresul spiritului uman.

Spiritul uman însuşi, ca sinteză între sensibilitate, inteligență şi instinct, este produsul vieții în familie. Familia este, deci, unitatea elementară a societăților omeneşti, "atomul social" din care se compun acestea. Ea este "punctul zero" al societății şi deci al evoluției sociale.

Fără de familie nu există societate, ne sugerează el, ceea ce sugerează că tocmai acest "implicat" al societății rămâne în afara explicației unei sociologii evoluționiste. Acesta este paradoxul. Combinând teoria lui Montesquieu, după care "legile sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor", cu ideea lui Condorcet, că progresul spiritului uman este fundamentul devenirii societății, Comte se afirmă ca sociologul "spiritului revoluționar", al înaintării care transformă totul. Ca sociolog al devenirii umane, Comte este interesat de acele forțe capabile să susțină *devenirea*. El este deci sociologul *forțelor revoluționare*. Ca observator al noilor stări produse de acțiunea noilor forțe (şi deci al noului spirit), *Comte sintetizează acele tendințe sufleteşti difuze spre ordine.* El devine astfel *exponentul forțelor de reacție*, al acelor forțe care evocau şi garantau stabilitățile dizlocate, ordinea răsturnată, comunitățile armonioase.

**Aceeaşi sociologie a spiritului revoluționar preia deci tendința redescoperiri configurațiilor stabile, a comunităților. Acesta este marele curent al "redescoperirii medievalismului" care va traversa întregul secol al XIX-lea.**

Putem spune, deci, că A. Comte este sociologul revoluțiilor şi tot el este sociologul reacțiilor la schimbare. A. Comte este cel mai strălucit reprezentant al *spiritului revoluționar*, după cum tot el este un strălucit exponent al spiritului de reacție la schimbare şi deci este un mare şi strălucit *reacționar*. Acest revoluționar la culme este un reacționar fără limită. Paradoxul acesta nu va înceta să marcheze tot secolul al XIX-lea ceea ce face din acest secol, secolul sociologiei romantice. Toată sociologia acestei perioade este una de "paradigmă romantică", precum se exprimă Gouldner, chestiune asupra căreia vom stărui mai încolo spre a clarifica profilul sociologiei comteiene şi, mai larg, al sociologiei acestui secol. Oricum, această caracteristică este definitorie pentru A. Comte. Vom observa că sociologul devenirii, al spiritului revoluționar, este extrem de sensibil la noua ordine care-şi desăvârşea consecințele şi configurația în mediul unei uriaşe dezordini. Sociologul poate deveni uşor avocatul noii ordini. Şi, neîndoielnic, economiştii liberalismului, utilitariştii şi juriştii dreptului natural erau în acelaşi timp, ca sociologi de formulă implicită, avocații noii ordini. Adevăratul sociolog n-ar fi putut ignora uriaşa dezordine în şi/ prin care se afirmau noile tendințe. La A. Comte preocuparea pentru dezordine se manifestă într-o formă specială, ca preocupare pentru tema comunității. El intră astfel în curentul mai general al "redescoperirii" temei comunității prezent în tot acest secol al XIX-lea, cum arată R.Nisbet.

Observăm că numai cercetătorul dezordinii, al anarhiei, este sensibil la tema comunităților şi la rosturile lor. Sociologul noii ordini devine uşor avocat al "noii societăți" şi este mult mai înclinat să scuze anarhia şi dezordinea justificându-le printr-un concept ideologic, exact ca astăzi: TRANZIȚIA. Acesta este punctul de alunecare al științei în ideologie. Nici Comte, el însuşi, nu va scăpa de capcana ideologiei tranziției, cum o să vedem. Ca sociolog al noii ordini, A. Comte va inaugura o serie glorioasă în sociologia europeană, seria teoriilor "societății industriale". Ca reformator preocupat de restabilirea ordinii destrămate a societății, A. Comte va da o nouă vigoare "spiritului comunitar" şi deci temei comunității în sociologie.

Cadrul problematic al sociologiei comteiene poate fi deci configurat prin cele câteva linii fundamentale ale sociologiei sale:

- teoria "comunității morale";
- teoria "societății industriale";
- teza "societăților exemplare" care valorifică ficțiunea lui Condorcet a "poporului unic";
- ideea "religiei pozitive";
- sociologia statică şi sociologia dinamică;

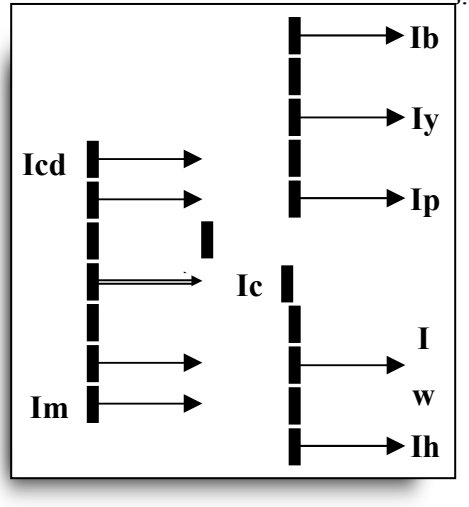
- paradigma celor trei stări evoluționare;
- legea preponderenței;
- legea compoziției puterile sociale şi problema anarhiei;
- sociocrația şi clasa "literatorilor".

Teoria societății industriale ca "societate exemplară" trimite ecouri într-o teorie în vogă prin anii `70, teoria "convergenței sistemelor". Ar trebui să examinam tăria tezei comteiene şi în lumina "valorii" teoriei convergenței. Teoria societății industriale, pe de altă parte, are prelungiri în teoria lui D. Bell a "societății postindustriale" ca şi în studiul lui M. Young despre "meritocrație". Mai apoi, teoria creşterii spiritului pozitiv apare într-o lumină nouă din perspectiva legii creşterii fondului intelectual al societății a lui S. Haret. Toate aceste analize finale ar putea configura spațiul profetic al sociologiei comteiene.

Înainte de a trece la examinarea "teoriilor" comte-iene, se cuvine să reamintim două chestiuni de metodă.

Mai întâi, faptul că **nu putem determina dimensiunile spațiului predictiv al unei "sociologii" decât dacă admitem teza caracterului multi-paradigmatic al sociologiei**, faptul deci că aceeaşi teorie are o compunere multiparadigmatică şi poate fi evaluată din perspectiva liniilor multiple de mişcare. Altminteri spus, spre o teorie vin linii multiple şi din ea pleacă linii multiple, prin care vom putea urmări rostul şi destinul acelei teorii.

De aici decurge cea de-a doua chestiune şi anume faptul că **judecarea teoriei reclamă, drept metoda adecvată de evaluare, analiza seriilor sale**. O teorie compune serii de mişcare cu alte teorii, iar aceste serii se constituie pe direcții multiple, nu pe una singură. Aşa se face că spre teoria lui Comte vin serii teoretice şi de la ea pleacă alte serii. Schematic, procesul este ilustrat mai jos.




unde,
Ic= teoria comteiană;Ip= teoria parsonsiană

Observăm aşadar că orice mare teorie reprezintă un punct de întâlnire al unor trasee temporale, al unor epoci culturale diverse, astfel încât o teorie cuprinde niveluri de epocă diferite. Spațiul de evaluare al teoriei standard este deci un continuum spațio-temporal spiritual sau noologic înlăuntrul căruia evaluăm capacitatea de predicție a acelei teorii. În felul acesta putem plasa societatea într-un mediu teoretic, după cum orice teorie se situează în mediul unei societăți. Ceea ce înseamnă că societatea este într-o continuă alergare după o "teorie". Aceasta face ca între orice "teorie" (oricât de adecvată ar fi) şi societatea reală să existe mereu o tensiune. Aceasta este esența relației de nedeterminare dintre spațiul noologic (teoretic) şi spațiul social.

Cât îl priveşte pe Comte, observăm că analiza lui reclamă prelungiri în anii `70, astfel că istoria sociologiei clasice reclamă şi o cercetare a seriilor teoriilor contemporane.

2 Rădăcinile marilor teorii ale secolului al XIX-lea trebuie căutate în cadrul curentelor care coboară până în secolul al XIV-lea. Secolul al XIV-lea este secolul în care se produce o anume separare între autoritatea socială, deci puterea temporală, pe de o parte, şi autoritatea bisericii, adică puterea spirituală, pe de altă parte. Acum societatea laicilor, printr-unele dintre orientările şi segmentele ei, se desparte de Biserică, ceea ce înseamnă separarea spiritului istoric de spiritul religios transcendental.

Spiritul religios-transcendental postulează unitatea dintre lumea de aici şi cea de "dincolo", dintre "sacru" şi "profan", dintre Dumnezeu şi om, dintre societate şi Biserică (comunitatea religioasă), face din *Duhul Sfânt* temeiul *proniei*, al grijii lui Dumnezeu pentru lume. Acum, în secolul al XIV-lea, adică în mediul acestei rupturi şi din substanța ei, se prefigurează ideea omului politic autonom, adică a acelei sinteze a voințelor individuale într-o "voință generală", care este masa politică. Omul politic ia locul omului religios. Acum apare societatea politică şi tot acum apare distincția dintre individualitatea psihologică şi persoana religioasă.

Două linii de separație se inaugurează acum:

a) între masa politică şi colectivitatea religioasă (în una şi aceeaşi populație); b) între omul religios şi individualitatea psihologică (în una şi aceeaşi persoană) [34]. Aceasta este, în esența ei, dubla ruptură a epocii moderne şi de la ea se dezleagă întreaga evoluție europeană a următorilor 600 de ani (deci a întregii epoci moderne).

Acum, ceea ce contează este omul politic nu individualitatea

psihologică şi nici persoana religioasă, şi ceea ce cântăreşte între factorii ordinii este societatea politică (voinţa generală, produs al voinţelor individuale) şi nu colectivitatea religioasă. Această separare este clar expusă la un Marsilio din Padua (**Defensor Pacis**) – 1278-1343 – şi cu ideea aceasta vor lucra Dante în **De Monarhia**, Machiavelli în **Il Principe**, Th. Morus în **Utopia** şi mai cu seamă "contractualiştii" avându-l în frunte pe Th. Hobbes (1588-1679).

Cultura europeană se va opinti să refacă unitatea. Va reuşi parţial şi mai cu seamă pentru "regiunea" intelectului. Restul va rămâne în dezunire interioară. Temele mari ale culturii europene depun mărturie despre marea presiune a rupturii.

*Ego*-ul *cogitans* cartezian, opoziţia pascaliană dintre *"l'esprit de geometrie"* şi *"l'esprit de finesse"*, alungarea metafizicii din filosofie în kantianism etc., toate acestea sunt expresii ale încordării spiritului european în faţa marii rupturi provocate din Quatrocento şi accentuată până la culminaţie în secolul al XVIII-lea.

În mediul acestei rupturi şi chiar din substanţa ei se va naşte "omul politic". Acesta, ca sinteză abstractă a voinţelor individuale într-o "voinţă generală", are o dublă expresie: ca formă individualizată, este "omul politic" modern, ca formă colectivă, este "masa politică".

Secolul al XIX-lea însă "redescoperă comunitatea". Secolul al XIX-lea a fost, cu adevărat, secolul "redescoperii comunităţii" [35].

Comunitatea este, cum am arătat, una dintre ideile sociologice elementare cele mai cuprinzătoare şi, cu adevărat, fundamentale. Secolul al XVIII-lea se îndepărtase în mod radical de această idee.

> "Întreaga teorie seculară a dreptului natural de la 1500 la 1800 a fost angajată aproape fără excepţie în elaborarea unei teorii a societăţii /bazată pe imaginea unei societăţi raţionale/ Dar în spatele imaginii raţionaliste a societăţii în această perioadă s-a aflat mereu imaginea primordială a indivizilor naturalmente liberi care s-au legat între ei raţional într-o formă de asociere specificată şi limitată. Omul a fost întâi; relaţiile în al doilea rând. Instituţiile erau concepute ca simple proiecţii ale unor sentimente atomare înnăscute. Voinţa, acordul şi contractul – acestea erau termenii cheie în concepţia despre societate a dreptului natural." [36]

Această imagine a fost impusă aşadar de un curent spiritual de amploare europeană, curentul "teoriei dreptului natural" şi al contractualismului.

Aceasta va fi noua gnoseologie europeană. Cu ea vor lupta

sociologii secolului al XIX-lea. Aceeaşi gnoseologie predomină astăzi. Ea va dirija naşterea unei concepţii noi: aceea a *drepturilor omului*.

**"Dreptul natural", adică întemeiat pe voinţa de asociere a indivizilor liberi de la natură, este, în această viziune, însăşi temelia societăţii. Aceasta este "societatea raţională"**, care spre deosebire de cea "tradiţională" se reazemă pe om nu ca om religios (credincios), ca om al unei bresle (meseriaş), ori ca ţăran, ci ca "om natural" [37], adică raţional şi bun de la natură.

**Cu imaginea aceasta se vor lupta marii sociologi ai secolului al XIX-lea, relegând-o ideologiei şi noii parareligii a omului modern. În viziunea "dreptului natural", omul există ca om, în deplinătatea atributelor sale, înainte şi independent de orice relaţie socială.**

Temeiul "societăţii raţionale" este, în această viziune, "voinţa de asociere" a indivizilor: a) liberi de la natură şi b) înzestraţi cu raţionalitate (capabili de alegeri raţionale).

Ca atare, drepturile omului sunt drepturi naturale, garantate adică de *natura omului*, necondiţionate de natura şi caracteristicile unei *relaţii sociale* date (istoriceşte şi spaţial reperabilă). În lumina teoriei dreptului natural, omul intră în relaţie graţie liberei sale voinţe de asociere şi astfel se naşte societatea care este concepută ca o "ţesătură specifică de relaţii voluntare" în care "oamenii intră în mod liber şi în chip raţional". Acest model de societate a predominat mentalul european între 1500-1800[38]. El este baza gnoseologiei europene şi a culminat în Revoluţia franceză.

Teoria dreptului natural pune sub semnul întrebării mai toate comunităţile; ghildele, corporaţia, mănăstirea, comuna, rudenia, satul, erau socotite fără nici o bază în dreptul natural[39].

Aceasta este şi concepţia care stă la temelia filosofiei actuale a "drepturilor omului".

**Drepturile universale sunt aşezate înaintea şi în afara dreptului comunităţilor şi al popoarelor şi deci în afara structurilor socio-istorice, generatoare de drepturi istorice reale. Ficţiunea juridică astfel constituită se preschimbă într-o funcţiune violentă.**

**Drepturile omului "minus" drepturile reale dau o diferenţă care măsoară violenţa camuflată de reprezentarea juridică a unor drepturi care, deşi au temei juridic, pot fi lipsite de un temei real. Comparaţi "drepturile omului" din Franţa actuală, să zicem, cu aceleaşi drepturi într-o societate plină de nevoi, din "periferia" subdezvoltată a Europei**

**şi veţi deduce câtă ficţiune se poate "concentra" într-o idee juridică.**

Esenţa acestei diferenţe este violenţa generată de "pretenţiile fără fundament".

Rousseau, în **Contractul social** îşi arată credinţa în posibilitatea găsirii unei "forme de asociere care va apăra şi va proteja cu ajutorul forţei publice persoana şi bunurile fiecărui asociat şi, în care, oricine, unit fiind cu toţi ceilalţi, acceptă să se supună şi să rămână tot atât de liber ca înainte" [40]. "Răul social" este, într-o atare viziune, "consecinţa unei interdependenţe artificiale, false".

> "Din momentul în care un om începe a se găsi în postura de ajutor al altuia, din momentul în care începe a fi avantajos fiecăruia să aibă rezerve de hrană pentru doi, egalitatea a dispărut, a fost introdusă proprietatea şi munca a devenit indispensabilă..." [41]

Soluţia eliberării ar fi deci distrugerea totală a "instituţiilor rele" şi întoarcerea la "drepturile naturale".

Un mare "ideolog" al secolului al XVIII-lea, J. J. Rousseau, cerea ca oamenii să fie emancipaţi de "prejudecăţile părinţilor lor." Pentru ca oamenii "să fie liberi şi înţelepţi" ei ar trebui "să fie eliberaţi deopotrivă de vechile amintiri" (*old memories*) şi de "prejudecăţile întreţinute de asocierile şi simbolurile tradiţionale". Este promovat, iată, un adevărat război contra tradiţiilor, religiei, simbolurilor, memoriei colective, instituţiilor, în numele "drepturilor naturale". Acesta este modelul şi imperativul revoluţiei universale.

"În mintea revoluţionarilor secolului al XIX-lea", "Revoluţia devenise un model obsesiv".

Iată care era concepţia Revoluţiei:

> "Trebuie să remodelezi (*refashion*) integral un popor dacă doreşti să fie liber, să distrugi prejudecăţile lui, să-i alterezi obişnuinţele, să-i limitezi necesităţile, să-i smulgi viciile, să-i purifici dorinţele (...) Tranziţia unei naţiuni oprimate la democraţie este ca un efort prin care natura se trezeşte la existenţă din nimic." [42]

Cel ce urma să elibereze poporul era însă, omul politic. Imperativele: egalitarism, libertate, raţionalism, erau socotite valori eliberatoare şi purificatoare.

"Statul de drept" urma să fie edificat de revoluţie. Acţiunea purificatoare a Revoluţiei presupunea, însă, imanenţa fundamentelor statului de drept, încorporate în "omul bun şi raţional de la natură", capabil

să edifice o "societate raţională". Un asemenea concept închide în el mai degrabă o "speranţă ideologică" decât o "reprezentare sociologică asupra mersului istoric real". Negăsind valorile "societăţii raţionale" şi ale "statului de drept" în "societatea istorică reală", teoriile dreptului natural şi ale contractului social le plasează în "ficţiunea" "omului natural".

În secolul al XVIII-lea ne confruntăm, iată, în numele Tranziţiei şi al Revoluţiei, cu această gnoseologie agresivă a "remodelării întregului popor", a distrugerii memoriei sale (operaţie echivalentă cu o *spălare pe creier*), a luptei contra simbolurilor şi a figurilor exemplare ale trecutului său, pentru uitarea evenimentelor-cheie, a ideilor forţă ale memoriei colective. Aceasta este esenţa etosului compulsiv al Revoluţiei. Este drept că epoca încercuia manifestările puterii cu exigenţele **Legii morale**.

Rousseau a precizat (în **Contractul social**) că "puterea fără moralitate este tiranie, moralitatea fără putere este sterilă."

Cuplul "putere-morală" ghidează gândirea socială (despre stat şi societate) şi este proclamat garantul ordinii şi forţa preventivă a terorii. Distrugerea acestei "corelaţii fundamentale" sau paradigmatice preschimbă democraţia în teroare (tiranie) şi ordinea în anarhie.

Robespierre se exprima în acelaşi spirit:

> "Dacă baza guvernului popular, în timp de pace, este virtutea, baza guvernului popular în timpul revoluţiei este teroarea şi virtutea; virtutea fără de care teroarea este ucigaşă, teroarea fără de care virtutea este neputincioasă." [43]

Această "virtute", va spune Rousseau, îşi are sursa în identificarea "voinţei individuale" cu "voinţa generală". Separarea (opoziţia) celor două conduce la declinul "virtuţii" şi deci la anarhie. Acest aspect legic e uitat de teoreticienii actuali ai "societăţii civile".

> "Conotaţiile moderne ale trădării şi subversiunii îşi au originea tocmai în contextul Terorii: fiecare trăsătură este tot atât de inseparabilă de caracterul democraţiei de masă moderne pe cât era erezia de caracterul democraţiei bisericii medievale. Pentru un Saint-Just, inspirat de ferocitatea disciplinată, spiritualizată a inchizitorului medieval, teroarea putea prelua proprietăţile agentului de cauterizare: indispensabilă, oricât de dureroasă, pentru exterminarea infecţiei politice. Tocmai în aceşti termeni îşi puteau justifica revoluţionarii secolului al XIX-lea, precum Bakunin, folosirea terorii. Este o justificare ce continuă în secolul al XX-lea - în operele lui Lenin, Trotky, Stalin, Hitler şi Mao.

> Există, desigur, o mare diferență între realitatea Revoluției franceze şi realitatea totalitarismului secolului al XX-lea, dar există, aşa cum subliniază savanții contemporani precum L. Talman şi Hannah Arendt, urmând intuițiile lui Tocqueville, Burkhardt şi Taine, o continuitate vitală totuşi." [44]

Aceleaşi considerații asupra revoluției franceze le întâlnim la un sociolog radical precum Ralf Dahrendorf:

> "Când Revoluția franceză a luat ultima cotitură spre rău, iar oamenii se revoltau pentru că nu aveau ce mânca, un Robespierre mânios s-a adresat Convenției: «Ce înseamnă asta?, a spus el, au Republică şi plâng după pâine? Numai tiranii dau pâine supuşilor. Ceea ce datorează Constituția poporului francez este libertatea cimentată pe legi umane.»
> Îl poți auzi pe Gorbaciov lamentându-se la fel. Ce înseamnă asta, au libertatea cuvântului şi alegeri libere şi se plâng de rafturile goale din magazine?" [45]

Raționalismul acesta trebuia să mătură orice formă de "comunitarism". Cele două forțe asociate în această direcție au fost forțele economice şi cele legislative. În ideologia revoluționarilor, însă, un rol esențial în realizarea "noii ordini" revenea "ferocității disciplinate şi spiritualizate" a revoluționarului (virtutea şi teroarea). Acestea au lucrat în direcția distrugerii tuturor legăturilor care nu se bazau pe raționalitatea instrumentală şi pe ideea dreptului natural. În acest curent au apărut teoriile utilitariste, teoriile individualiste, şi cele contractualiste, între care se cuvin menționate cele ale lui Jeremy Bentham, H. Spencer, economiştii liberali, etc. Economismul (utilitarismul, liber-schimbismul etc., dimpreună cu "aritmetica politică" şi deci cu raționalismul instrumental) au fost forțele în seama cărora fusese aşezată sarcina uriaşă de a demola "acoperişul" Evului Mediu[46]. În această operație apare "ruptura" ale cărei consecințe marchează încă şi astăzi destinul Europei. Structurile mentalului european reproduc încă, întru totul, această ruptură. Este vorba despre ruptura "comunității" de "societate". Cele două idei îşi vor căuta împăcarea în toate teoriile secolului al XIX-lea şi în prelungirile lor fără a o găsi efectiv. Această ruptură serveşte de temelie predicțiilor ciclului 1830-1920. Dezunirea aceasta dintre "masa (societatea) politică şi "comunitatea morală" şi religioasă, ca formă specifică a rupturii dintre "comunitate" şi "societate istorică" este expresia marii rupturi europene, de care se leagă mai toate manifestările omului european modern. Secolul al XIX-lea este în întregime secolul reacției la curentul raționalismului individualist şi al contractualismului.

El este deci un secol reacţionar tot pe atât pe cât este unul revoluţionar.

Revoluţiile paşoptiste sunt expresia primei încercări europene majore de a reunifica într-o formulă, istoria cu religia, omul istoric cu omul religios. Revoluţiile acestea au fost mediul unor experienţe religioase aparte în care popoarele sunt proiectate pe mari "ecrane religioase": ideea *Poporului-Iisus* în care, deci, s-a încorporat Iisus, Iubirea, Bunavestire. Mai toate curentele intelectuale se opintesc să recupereze ruptura provocată de cei 300 de ani de înaintare spre modernism. Secolul al XIX-lea este cu adevărat secolul "redescoperirii comunităţii" şi deci al recuperării "medievalismului". A. Comte este unul dintre exponenţii acestui curent. Să fotografiem însă profilul mai general al acestui curent reacţionar, fundamental pentru "salvarea" Europei în pragul modernităţii sale.

5 Acest curent al redescoperirii comunităţii îşi are rădăcinile în curentul conservator al "dreptului istoric". Întreaga operă a lui Burke (1729-1792), bunăoară, este bazată pe ideea "priorităţii etice a comunităţii istorice". Aceasta este axioma pe care el o opune "legilor individualistice" ale liderilor Revoluţiei franceze. În Franţa, Bonald cerea "restabilirea securităţii comunitare a bisericii, familiei şi a altor forme ale solidarităţii pre-revoluţionare, incluzând corporaţiile şi comunele. Contrastul între securitatea patriarhală a acestor corpuri şi insecuritatea noii ordini este o temă recurentă la Bonald" [47].

Carlyle (1795-1881), găseşte răul istoric în dislocarea "modurilor de gândire şi simţire" ale "contextelor comunitar-istorice." [48]

Iată ce scrie, în această chestiune Disraeli (1804-1881):

> "Nu există comunitate în Anglia; există agregări, dar agregări de un tip care face din ele mai degrabă un principiu dizolvant decât unificator... Societatea este constituită dintr-o comunitate de scop. Fără aceasta, oamenii pot fi atraşi în contact, dar continuă să rămână virtualmente izolaţi." [49]

Fenomenul este încă mai acut în oraşe unde:

> "(...) oamenii sunt ţinuţi împreună de dorinţa câştigului. Ei se află nu în stare de cooperare, ci de izolare... şi, sub toate aspectele, sunt înconjuraţi de indiferenţa aproapelui. Creştinismul ne învaţă să ne iubim aproapele (neighbors), să ne iubim pe noi înşine; societatea modernă nu recunoaşte aproapele."[50]

În atacurile sale asupra "individualismului modern", W. Morris

(poet şi gânditor socialist, 1834-1896) scrie:

> "Prietenia (fellowship) este cerul, lipsa de prietenie este infernul; prietenia este viață; lipsa de prietenie este moarte..."[51]

La socialiştii utopici, prietenia, vecinătatea, comunitatea, compun "noul pattern al utopiei"[52]. Temele: familie, localism, regionalism, răzbat la mai toți gânditorii. Comunitarismul, ca idee etică, este o forță a "religiei secolului al XIX-lea".

Formele comunitare răzbat uneori în viața literară ca în cazul celebrelor saloane al Matildei, verişoara lui Napoleon al III-lea, fără de care aproape că n-ar fi existat literatura franceză. Ne aflăm în anii 1830. Literatura, filosofia, gândirea socială, sunt reorientate prin acest curent de "redescoperire a comunității".

> "Ideea statului abstract, impersonal şi pur legal, este grav clătinată de teoriile întemeiate pe ideea priorității comunității, tradiției şi statusului."[53]

În filosofie se afirmă curentul contrar perspectivelor senzualiste şi atomiste. Hegel, Bergson, Coleridge, sunt exemple concludente în acest sens. În **Filosofia dreptului**, Hegel respinge individualismul drepturilor naturale şi egalitarismul Revoluției franceze. Pentru Hegel, "societatea are un model concentric", este compusă din "cercuri de asociere intersectate precum: familia, profesiunea, comunitatea locală, clasa socială, biserica". Acestea au "autonomie în limitele semnificației lor funcționale" [54], fiind sursele de întărire a individualității. Încununarea tuturor este statul, care este înfățişat nu ca un "agregat de indivizi" ci ca o "comunitate" la puterea a doua. În istoria socială şi a instituțiilor, interesul pentru comunitățile şi instituțiile medievale va genera un adevărat curent european în care se încadrează personalități precum Savigny, Maitland, Fustel de Coulange, von Gierke, etc. Aceştia răstoarnă vectorul antimedievalist şi anticomunitar al unor Voltaire, Gibbon, Condorcet. În sociologie, unul dintre liderii noului curent este chiar A. Comte.

Vom zăbovi deci, asupra ideii de "comunitate" la Comte.

Vom preciza mai întâi că ideea de comunitate nu este numai una teoretică ci şi metodologică, în sensul că aceasta permite deschiderea unei perspective adecvate pentru studiul unor fenomene, grupuri, etc., precum rudenia, localitatea, corporația, religia, autoritatea, personalitatea, etc. Toate acestea nu pot fi corect înțelese în afara ideii de comunitate.

## A. Comte: teoria comunității morale

### *1. Ce este comunitatea. Legea ierarhiei şi a integrării. Ansamblu şi detalii.*
### *2. Familia - formă naturală a comunităţii morale.*

Cuvântul *comunitate* desemnează,

> "toate formele de relaționare care sunt caracterizate de un înalt grad de intimitate personală, profunzime emoțională, angajare morală, coeziune socială, şi continuitate în timp. Comunitatea este fondată pe om conceput în integritatea şi integralitatea sa, mai degrabă decât în raport cu unul sau altul dintre rolurile sale, luate separat, pe care el le poate deține într-o ordine socială dată" [55].

Aşa cum arată Nisbet, comunitatea:

a) "îşi extrage forța din motivația mai mult decât din voință şi interes";

b) "este o fuziune între sentiment şi gândire, tradiție şi angajare, apartenență şi voliție";

c) "poate fi identificată în expresia simbolică a locului, religiei, națiunii, rasei, ocupației, cruciadei";

d) "arhetipul" său este familia şi "în orice tip de comunitate genuină nomenclatura familiei este proeminentă" [56].

Comunitatea este cadrul de referință al studierii omului ca întreg, ireductibil la oricare dintre status-urile sale.

A. Comte a recuperat ideea comunității prin mijlocirea acelei distincții operate de el între" puterea spirituală" şi "puterea temporală". El a observat că societatea, în evoluția sa (dinamica socială), îşi pierde coerența, ordinea, astfel că puterea spirituală se rupe de cea temporală. Consecința este prăbuşirea comunității. Progresul spiritului pozitiv aduce reunificarea celor doua "puteri" şi deci recuperarea ordinii în cadrul unei coerențe noi, care este produsul spiritului pozitiv. În viziunea sociologiei statice a lui Comte există "trei grade de existență". "Fiecare dintre aceste trei grade de existență este destinat a-l prepara pe cel următor" [57]. Cele trei grade corespund: primul, vieții individuale, al doilea, vieții domestice, al treilea, vieții sociale. În raport cu sociologia statică, viața individuală a fost caracterizată prin preponderența instinctelor personale.

> "Viața domestică [este caracterizată], prin expansiunea instinctelor simpatice; viața socială, prin dezvoltarea influențelor intelectuale. Fiecare dintre aceste trei grade de existență e destinat a-l prepara pe următorul. Rezultă astfel coordonarea moralei, în raport cu nivelurile: personal, domestic şi, în fine, social." [58]

Coordonarea morală, aşadar, se operează în raport cu "gradul (nivelul) de existență".

Aceste trei forme de coordonare morală reprezintă, fiecare în parte, tot atâtea expresii ale comunității.

**Comunitatea la Comte are, aşadar, înțeles de "comunitate morală" prin cele trei tipuri corespunzătoare celor trei "grade de existență".**

Întrucât raportul dintre cele trei grade de existență este unul de integrare ierarhică (legea ierarhiei) înseamnă că cele trei moduri de manifestare ale comunității morale sunt integrate după legea predominării "spiritului de ansamblu", deci a "moralei întregului" asupra "spiritului de detaliu" (nivelurilor ierarhic inferioare).

Legea stărilor ierarhice arată că "diversele operații particulare se plasează în mod natural sub direcția celor care au un grad de generalitate imediat superior". Aceasta însă nu anulează diferențierea nivelurilor ierarhice, fiindcă, A. Comte are grijă să ne prevină că trecerea de la un nivel la altul antrenează o schimbare a principiului sau factorului dominant. Astfel, la primul nivel, vectorul dominant este reprezentat de "instinctele personale", (care au preponderență față de cele "sociale"), la al doilea nivel, factorul predominant este al "instinctelor simpatetice" (preponderente față de facultățile intelectuale) şi în fine, la al treilea nivel, preponderența este a facultăților intelectuale ("rațiunii") față de ansamblul înclinațiilor noastre.

Această lege a integrării funcționează complementar şi prin manifestarea legii preponderenței sociale a factorului inferior asupra celui superior (la ultimul nivel, factorul intelectual are preponderență asupra "ansamblului" şi deci, preia funcția coordonatoare). Pe de altă parte, legea preponderenței permite schimbarea de rol a spiritului de detaliu în raport cu spiritul de ansamblu în perioadele de declin ale "vechilor organizații".

Astfel,

> "în ultimele trei secole, arată Comte, spiritul de detaliu a trebuit să fie preponderent pentru a opera descompunerea vechii

organizări” [59].

Pentru

> “a facilita dezvoltarea elementelor unei ordini noi, spiritul de ansamblu trebuie să prezideze reorganizarea.”

Putem vorbi aşadar, despre legea predominării alternative a spiritului de ansamblu” şi a “spiritului de detaliu” în decursul evoluției umane. Preocuparea lui Comte pentru comunitate este legată direct de “prăbuşirea” sau “dezorganizarea formelor tradiționale de asociere”. Nu este întâmplător că sociologia s-a născut în cadrul procesului de apariție şi proliferare a noilor forme de viață asociativă în Europa occidentală, forme pe care “industrialismul şi democrația socială le-au adus cu ele”[60]. Cum apariția noilor forme a sporit manifestările spiritului anarhic (“pe zi ce trece anarhia invadează societatea”, zice Comte), reflecția sociologică s-a constituit nu atât ca act de percepție a noilor forme cât ca percepție neliniştită, îndurerată a prăbuşirii celor vechi.[61]

Comte, Tocqueville, Le Play sunt cu toții urmăriți de umbra comunității tradiționale care va răzbate în sociologia lor ca imperativ moral al “restaurării comunității”. Revoluția, în viziunea comteiană, a adus evident dezorganizarea socială prezidată de “tirania politică”. Voltaire şi Rousseau îi apar lui Comte ca “doctori ai ghilotinei”. La ei se găsesc “originile ideologice” ale Terorii.[62] Iluminismul şi Revoluția îi provoacă reacția de respingere chiar dacă le recunoaşte rolul de procese prin care s-a operat destrămarea vechii organizări. În fapt acestea nu au adus forme noi ci doar le-au distrus pe cele vechi.

> “Drepturile individuale, libertatea, egalitatea sunt pentru Comte simple «dogme metafizice», fără substanța necesară pentru a susține o autentică ordine nouă” [63].

Burke a fost primul care a susținut ideea că “drepturile naturale” propovăduite de Revoluție sunt de esență “metafizică”.

> “Drepturile pretinse ale acestor teoreticieni sunt toate extremiste; şi în măsura în care ele sunt metafizic adevărate, ele sunt moral şi politic false” [64].

Comte va dezvolta perspectiva conform căreia “drepturile democratice şi individualiste” au o natură “metafizică”. Este drept, arată

Nisbet că sociologul francez concepe Iluminismul şi Revoluţia ca paşi necesari spre "viitorul pozitivist" (Iluminismul a "îngropat odată şi pentru totdeauna perceptele învechite ale sistemului feudal-teologic", zice Comte). În rest însă, pentru Comte "societatea pozitivă este un medievalism minus Creştinism." În societatea pozitivă, clasa antreprenorilor înlocuieşte aristocraţia funciară, ştiinţa înlocuieşte religia, formele republicane pe cele monarhice. Comte preia, cum sesizăm, "spiritul rupturii", ajungând la acest antinomism paradoxal al "omului nou" care îşi face din "spiritul pozitiv" o religie fără Dumnezeu alunecând în ceea ce un Horkheimer va denumi "paranoia raţiunii".

"Refacerea comunităţii morale" la nivel social implică nu "individualism, drepturi naturale şi secularism – ca în viziunea protestantă" – ci:

> "supunere la ierarhie, apartenenţă, datorie, corporatism, ritual, reprezentare funcţională şi autonomia puterii spirituale" [65].

Individul este o abstracţie, o construcţie a "raţiunii metafizice" şi deci aparţine "erei metafizice".

> «Societatea nu este mai decompozabilă în indivizi decât o suprafaţă în linii sau o linie în puncte».

Societatea ca întreg este compusă din elemente în care se regăsesc proprietăţile întregului adică asemenea lui. Care sunt acestea? Ierarhia, solidaritatea şi altruismul ("a ieşi din tine şi a trăi în celălalt"). Acestea sunt proprietăţi relaţionale şi nu individuale. Singura unitate în care se regăsesc întrunite cele trei proprietăţi este familia. Ea este deci *elementul* din care se zideşte societatea.

Societatea, aşadar, poate fi descompusă doar în acele elemente care păstrează încă esenţa societăţii, adică cele trei proprietăţi societale. Când descompunerea întregului coboară sub pragul acestor elemente respectivele proprietăţi dispar.

Ele nu se regăsesc, de exemplu, la indivizii izolaţi, ca entităţi în sine, ci doar în calitatea lor de membrii ai unei comunităţi morale elementare şi naturale totodată.

Cum prima formă naturală de comunitate este *familia*, aceasta deci este şi comunitatea morală de bază sau elementară. Fără familie nu există societate. Societatea e compusă, aşadar, din familii, nu din indivizi. O sumă de indivizi nu compun o societate dacă între ei nu vor funcţiona

relaţii de ierarhie (respectul pentru autoritate), de solidaritate şi de slujire a celuilalt ca şi cum ar fi una cu tine. Însă aceste relaţii sunt posibile în forma lor "naturală" doar în familie, fără de care acele relaţii n-ar exista.

Trebuie să admitem, iată, o distincţie deja consacrată între proprietăţile individuale şi proprietăţile colective, distincţie din care decurg consecinţe pentru "aritmetica socială". În societate "elementele" nu se "adună" ca în aritmetică. 1+1 nu fac 2 decât în situaţii cu totul particulare. Deci, 1 Bărbat + 1 Femeie nu fac "2", căci nu ştim ce anume reprezintă aceştia doi: de vreme ce sunt diferiţi ei nu se pot *aduna* decât în temeiul unor *proprietăţi colective* sau comune, cum ar fi "prietenia" (trăsătură a solidarităţii şi slujirii sau simpatiei), "însoţirea" (ca fenomen durabil), adică faptul de a coabita, de a trăi împreună etc. Prin urmare, putem spune: 1 soţ + 1 soţie = 1 familie, sau 1 prieten + 1 prietenă = 1 cuplu (adică o prietenie, o pereche). Deci, în relaţiile

1 soţ + 1 soţie = 1 familie

1 prieten + 1 prietenă = 1 cuplu

observăm că rezultatul adunării nu ne dă cifra "2", ci tot "1" (o unitate). Doar în cazurile electorale, cu buletinele de vot puse în urnă putem spune 1+1=2 etc., adică 1 vot (individ elector) + 1 vot (alt individ elector) = 2 voturi ş.a.m.d. Proprietăţile colective sau comune impun "aritmeticii sociale" caracteristici aparte.

**Familia este, repetăm aici ceea ce-am subliniat în prelegerea trecută, tipul cel mai reprezentativ pentru aproximarea caracteristicilor sociologice ale "comunităţii morale".**

Privită din perspectiva morală, familia este unitatea în care individul iese din sine şi "învaţă să trăiască în altul". Familia este cadrul socializării. De aceea, cele trei relaţii constitutive ale familiei – filială, fraternală şi conjugală – sunt baza de zidire a personalităţii, a omului ca fiinţă socială. Aceste relaţii sunt, într-adevăr, germenii oricărui organism social.

Din **relaţia filială** izvorăşte "respectul pentru autoritate". Autoritatea este imposibilă dacă-i lipseşte rădăcina aceasta care, cum vedem, este una dintre cele trei tipuri de relaţii familiale.

**Relaţia fraternală** este matricea şi rădăcina relaţiei de solidaritate socială. Sensul solidarităţii şi al simpatiei se formează în cadrul acestei relaţii. În "era metafizică" acest sentiment a fost situat în mod eronat în "natura individului", în clasa "instinctelor".

Dintre toate, cea cu adevărat fundamentală, este **relaţia conjugală** . Aceasta este atât de crucială pentru fiinţa socială încât Comte asimilează divorţul "spiritului anarhic" ale cărui manifestări se difuzează în societatea

modernă atingând chiar baza antropologică a comunității morale: relația conjugală .

Familia are drept caracteristici structurale natura monogamă şi autoritatea naturală care provine din rolul tatălui. Aceasta conferă familiei o ierarhie internă şi deci o inegalitate "necesară" a membrilor. Comte respinge doctrinele egalitariene ale reformatorilor Revoluției şi ale socialiştilor care doresc, arată el, "să introducă în chiar nucleul familiei doctrinele lor anarhice ale nivelării".

Integrarea celor trei niveluri ale existenței este opera "spiritului de ansamblu" în cadrul unui proces de reconstrucție a ordinii noi. Acest proces reproduce, de fiecare dată, logica sistemului şi deci spiritul predominant al epocii. Aşa se face că refacerea ordinii conduce la tipuri societale noi. Pe de altă parte, agentul care predomină în societatea respectivă este şi cel care garantează refacerea ordinii şi conferă atributele tipului de societate. Astfel, în starea teologică, agentul predominant era războinicul, încât ordinea socială este una de tip militar. Societatea deci va fi o "societate militară". În "era pozitivă", agentul care predomină este industriaşul. Ca atare societatea va purta denumirea de societate industrială. Persistă o anume ambiguitate, cum observăm, în ceea ce priveşte sensul comunității.

Dacă la nivelul familiei, comunitatea se bazează pe o preponderență a afectului social, a forțelor simpatetice, în schimb, refacerea comunității în plan global se bazează pe o predominare a facultăților intelectuale, astfel încât ordinea se bazează pe consensul intelectual al societății. **Aceasta este una dintre ambiguitățile conceptului de comunitate la Comte**.

În cadrul celor trei stări, aşadar, comunitatea este produsul relației dintre agenții puterii spirituale şi seculare. În starea teologică aceştia sunt preoții şi militarii, în cea metafizică, aceştia sunt filosofii şi legiştii, în era pozitivă aceştia sunt savanții şi industrialii. Relația acestora este supusă legii predominării agentului purtător al "forței materiale". În era pozitivă, aceştia sunt industrialii şi de aceea societatea acestei ere este de tip industrial.

Aşa deci, dacă la nivel familial, relațiile domestice

> "compun o veritabilă uniune, a cărei caracteristică este esențial morală şi numai accesoriu intelectuală..., combinările sociale prezintă un caracter invers" [66].

La nivelul societății apare o problemă nouă, aceea a "concilierii separației muncilor cu cooperarea eforturilor" [67]. Această conciliere se accentuează, crede Comte, pe măsură ce societatea se complică şi ea este

trăsătura

> "operațiilor umane când ne ridicăm de la punctul de vedere domestic la punctul de vedere social. Separarea muncilor n-ar putea fi foarte pronunțată în familie... Fondată pe ataşament şi pe recunoştință, uniunea domestică este destinată a satisface instinctele simpatetice." [68]

În plan social, însă, separarea muncilor face din sentimentul de cooperare" un "element preponderent", "instinctul simpatetic ne mai putând să formeze legătura principală."

Însă, dacă principiul de cooperare este elementul pe care se sprijină analiza societății, nu înseamnă că suntem îndrituiți să căutăm în acest principiu originea societății. **Aceasta este una dintre erorile contractualiştilor.**

> "Departe de a fi în stare să producă societatea, cooperarea presupune existența ei prealabilă... Pe principiul cooperării trebuie să întemeiem analiza societății, al cărei caracter depinde de acest principiu, dar a cărei stabilire şi menținere nu s-ar fi putut produce fără participarea instinctului simpatetic, destinat a răspândi asupra tuturor actelor sociale un indispensabil şarm moral." [69]

Iată dar că societatea se întemeiază pe unități mai adânci de esență pur morală, familiile. Societatea, deci, nu poate exista fără comunitatea morală ale cărei sensuri trebuie reproduse, sub forma unei ordini spirituale globale, la nivelul societății întregi. Aşa încât, dacă societatea presupune existența familiilor, pe de altă parte, structura societății reclamă reproducerea unor agenți care să fie purtătorii forțelor schimbării şi ai forțelor comunitare, ale ordinii şi consensului. Iată dar cum cele două statusuri reproduc logica celor două puteri şi totodată a celor două niveluri de ordine: comunitară şi societală.

## Sociologia statică. Teoria organismului social. Sociologia puterilor sociale. Marea ființă. Cultul oamenilor mari.

***1. Forţa socială. Puterile sociale. Elementele puterilor sociale.***
***2. Legea preponderenţei forţei materiale***
***3. Structura societăţii: proprietatea, familia, limbajul, ţesuturi (clase şi caste), organe (oraşe şi state), sisteme şi aparate.***
***4. Societatea domestică, politică, religioasă. Existenţa socială.***
***5. Ordinea societăţii. Marea ființă. Sociocraţia. Cultul oamenilor mari.***

1 Organismul social are, deci, propria lui *forță socială*, care provine din combinarea unor *puteri sociale*. Aşa cum *societatea* este compusă din *unităţi asemănătoare*, deci din elemente sociale – familiile – tot astfel *forţa socială* este compusă tot din *elemente asemănătoare* ei: *puterile sociale*. Acestea sunt de natură triplă: materiale, morale, intelectuale şi corespund celor trei elemente ale naturii umane: *activitatea*, *afectul*, *inteligența*. Nici una dintre puterile acestea nu se manifestă nemijlocit, ci sub forme sociale corespunzătoare. Legea constituirii lor este legea compoziției. Fiecare putere socială este compusă din câte două elemente de tendințe contrare. Pentru a genera forța socială sau energia organismului social, cele trei elemente – materiale, intelectuale, morale – trebuie sa fie combinate

> "....este evident că influența morală şi influența intelectuală vor rămâne incapabile de a constitui o forţa reală, dacă nu se vor putea completa printr-o influență materială suficientă" [70].

Înainte de a examina cum se combină aceste trei elemente ale oricărei puteri sociale, trebuie să examinăm din ce se compun ele însele.

Principiul analizei este acela al descompunerii lor în părţile constitutive asemănătoare lor. Acestea sunt sursele celor trei puteri sociale elementare. Vom observa că adevărata putere socială este compusă din toate cele trei "influențe" sau "forțe" (sociale şi ele) şi că neglijarea uneia aduce grave dereglări organismului social căci îi blochează puterea şi deci manifestarea.

Conform teoriei comteiene, puterea socială devine reală numai când câte două forțe din cele trei se combină cu a treia.

**Elementele din care se compune forța materială sunt numărul şi "bogăția".**

Cele două elemente se combină, în mod normal, fie în sensul că numărul (celor mulți, lucrătorii) procură bogăția, fie în sensul că el consimte a se supune bogăției. Ele însă pot fi separate uşor datorită tendințelor lor opuse: către expansiune, unul, către concentrare, celălalt. Influența morală şi intelectuală readuce armonia celor două.

"Contrastul lor se agravează în perioadele de anarhie spirituală şi compromite ordinea materială, în chiar momentul în care aceasta devine cea mai indispensabilă spre a menține o sociabilitate insuficientă" [71].

Este de observat că:

> "numărul este mai accesibil influenței morale şi bogăția primeşte mai bine influența intelectuală" [72].

**La rândul ei, influența sau forța intelectuală, este compusă din alte două elemente: concepție şi expresie.**

Expresia (pe care o capătă actul creator şi "produsul acestuia") presupune concepția (actul creator însuşi), iar aceasta rămâne, fără eficacitate dacă prima lipseşte (căci nu poate fi comunicată celorlalți şi deci nu-i "atinge"). Starea normală reclamă armonia lor intimă, tot la fel ca aceea dintre bogăție şi număr. Dar separarea lor este şi ea facilă. Concepția presupune existența actului intelectual productiv (gândirea activ-creatoare). Expresia, însă, se poate lipsi de acest act, exercitându-se prin formele ideatice ale vechilor doctrine, idei, produse spirituale. Este necesară deci "prevalența gânditorilor asupra vorbitorilor şi scriitorilor" [73]. Această subordonare este alterată în perioadele de tranziție, când:

> "adevărații renovatori sunt oprimați de facila popularitate a celor care se mărginesc a reînnoi formele vechilor doctrine" [74].

Comte apreciază că epoca modernă cunoaşte o asemenea dereglare şi el o ridică la rangul unei cauze a dezordinii şi anarhiei epocii. Apariția unei clase degradate de "intelectuali" care se mărginesc la repetarea (necreativă) vechilor forme şi doctrine este fenomenul cel mai grav şi adânc răspunzător de anarhia epocii moderne. Comte îi denumeşte

"*literatori*".

Trebuie făcută distincția între:

> "influența directă a numărului şi a expresiei şi influența, indirectă, a bogăției şi a concepției" [75].

În ambele cazuri, aceasta (influența indirectă) reprezintă principala sursă a puterii reale atâta vreme cât ordinea socială nu este prea mult tulburată.

> "În raport cu conformitatea lor spontană la tendința de expansiune sau de concentrare, expresia se asociază de regulă cu numărul, aşa cum concepția se asociază cu bogăția." [76]

**Cât priveşte influența sau forța morală, cele două surse ale ei sunt "inima şi caracterul".**

În relația lor, caracterul trebuie să prevaleze în raport cu inima.

> "Într-adevăr, în raport cu existența obiectivă, caracterul determină ascendentul moral mai mult decât inima". "Însă, existența subiectivă rectifică acest ordin provizoriu .... Pe măsură ce starea socială se regularizează, inima prevalează asupra caracterului, ea fiind sursa impulsurilor, cu toate ca acesta domină singur asupra lor." [77]

Şi în cazul influenței morale, funcționează preponderența influenței indirecte asupra celei directe. Totuşi, în acest al treilea caz apare o distincție prin aceea că influența morală cea mai directă contribuie la formarea forței sociale, a cărei menținere şi reglare depind de influența indirectă.

> "Caracterul, într-adevăr, este predispus la a comanda şi inima la a se supune. În regimul final însă, preponderența revine inimii." [78]

Afectul reprezintă "centrul veritabil al unității cerebrale" [79]. Întâlnim deci, în volumele care compun seria "**Sistemului de politică pozitivă"**, deci spre sfârşitul vieții sociologului, o tendință de a considera afectul, nu intelectul, "centrul unității cerebrale". Unii comentatori cred că aceasta ar fi una din consecințele "dereglărilor" pe care le-a suferit A. Comte spre sfârşitul vieții. Există o anume incongruență în logica sistemului, fiindcă, în baza legii preponderenței, Comte atribuie preponderență elementelor primare, deci: numărului, expresiei, inimii. Or, în cazul forței morale, el

răstoarnă legea şi inversează raportul dintre inimă şi caracter.

**Chestiunea însă este mult mai importantă şi trece de hotarul unui simplu scandal logic fiindcă răzbate aici o luptă mai profundă între cele două paradigme: cea clasică (centrată pe intelect) şi cea romantică (centrată pe inimă). Balansarea aceasta comteiană nu este deci consecinţa accidentului sufletesc ci, mai mult, este semnul unei "crize culturale" izvorâtă din neputinţa culturii europene de a rezolva problema unui atare raport, ca acela dintre intelect şi inimă.**

Un psiholog precum Jung, crede că acest raport nici nu poate fi rezolvat şi că absenţa soluţiei definitive este suportabilă graţie dinamicii latent/manifest a structurilor conştient/inconştiente ale omului.

Oricum, vom observa, până una alta, că societatea pare a fi încercuită de două cercuri – ca două brâuri – de puteri sociale:

**a) număr/expresie/caracter;**

**b) bogăţie/concepţie/inimă.**

În baza legii preponderenţei, se poate spune că locul inimii a fost inversat cu acela al caracterului, astfel că cele doua brâuri sau cercuri de puteri pot fi ordonate şi astfel:

**număr/expresie/inimă // bogăţie/concepţie/caracter**

Preluând sugestia lui Comte, nu putem să nu observăm mecanismul "ecuaţiilor" sale. În realitate, combinările sociale pot cunoaşte forme aberante. Astfel, când parametrul "bogăţiei" trece de un maxim al concentrării şi deci al egoismului, apar grave efecte asupra numărului, care se deteriorează prin masificare şi deci prin degradarea tuturor celorlalte elemente conexe (inimă, caracter, expresie, etc.). Tot astfel se întâmplă când sunt afectaţi ceilalţi parametri. Cu toate acestea, ordinea de gravitate a degradării ascultă de legea preponderenţei sociale a forţei materiale, astfel încât rangul de gravitate se ierarhizează de la forţa morală, în sus, spre cea materială, sub aspectul generalităţii impactului.

Pe de altă parte, este de observat că fiecare dintre cele câte trei elemente poate fi caracterizat prin celelalte, ca atribute. Astfel, numărul poate fi expresiv sau creator, tolerant (inima) sau radical (preponderenţa caracterului). Se iveşte deci putinţa unei sociologii a populaţiilor, aşa cum există o sociologie a mulţimii (populaţiile în stare manifestă), ori a grupurilor (populaţii structurate social), ori chiar una a personalităţii (caracterizată, de asemenea, prin combinarea celor şase elemente morfologice ale puterii sociale).

Tot astfel bogăția poate fi expresivă (cazul Renaşterii italiene, care a antrenat o adevărată sărbătoare a "adjectivelor" în mediul oraşului italian, etc.), sau intelectuală (oraşul informațional, tehnotronic, cablat), activă (preponderența caracterului) sau tolerantă, pasivă (preponderența afectului).

Puterea socială poate îmbrăca deci un număr de expresii în raport cu variația alternantă a fiecăruia dintre cele şase elemente. Combinațiile lor se schimbă cu fiecare element după o anume relație. Se poate vorbi despre N tipuri sau expresii ale puterii sociale într-un organism social dat în raport cu variația simplă sau combinată a elementelor sale. Combinațiile au o singură restricție şi anume că, în interiorul fiecărei influențe sau puteri (din cele trei), elementele lor constitutive variază invers proporțional.

**2** **Legea care guvernează combinarea elementelor forței sociale este "legea preponderenței sociale a forței materiale".**

Ideea sa este că **în orice compoziție de elemente în mod sistematic unul are preponderență în raport cu întregul şi că această preponderență nu se manifestă decât în şi prin intermediul întregului.** Altminteri nu se produce.

Prin urmare, preponderența este o rezultantă şi deci o consecință a întregului (compoziției). Preponderența nu anulează diferențierea.

În ordinea domestică (familială) cele trei forțe se diferențiază deja în trei roluri sociale distincte. Acestea corespund "şefului activ", "bătrânului" şi "femeii". Ei sunt

> "centrii puterii materiale, ai puterii intelectuale şi ai influenței morale. Dar preponderența primului dezvăluie inegalitatea naturală a celor trei forțe sociale, a căror energie este într-o relație inversă cu noblețea lor" [80].

Deşi această disproporție se reduce în timp, ea nu încetează cu totul niciodată. Or aceasta este tocmai legea preponderenței sociale a forței materiale, pe care Comte o formulează în volumul al II-lea din "**Systéme de politique positive" (ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanite**), consacrat staticii sociale (**Statique Sociale ou Traité abstrait de l'ordre humaine**). Aceasta este legea fundamentală a "organismului social", concept prin care Comte denumeşte "structura fundamentală" a societății sau anatomia societății. Formularea şi analiza statutului acestei legi face obiectul capitolului V din "**Théorie positive de l'organisme sociale"**. Având în vedere importanța legii şi modelul comteian de utilizare sociologică a paradigmei pe care o presupune legea,

vom stărui aici, în mod special asupra ei. Iată formularea ei, la pagina 275:

> "Pentru orice veritabil pozitivist, preponderența socială a forței materiale, departe de a constitui o deplorabilă anomalie, este deci tot atât de normală ca şi dependența ordinii sociale de ordinea vitală şi a acesteia de ordinea anorganică. Când mentalitatea modernă se va fi apropiat îndeajuns de ideile noastre, vom binecuvânta cu toții o asemenea fatalitate, ca pe o sursă incomparabilă pentru devenirea intelectuală şi perfecționarea morală" [81].

Sensurile legii pot fi lămurite dacă ne reamintim "elementele" care compun forța sau puterea socială: forța materială, cea intelectuală şi cea morală. Legea preponderenței arată primejdiile dezordinii practice, atât private cât şi publice.

**O simplă schimbare în opiniile oamenilor, de pildă, aduce modificări în "existența practică".**

Mai apoi forța intelectuală poate intervini, ca mod de sistematizare a existenței sociale, în favoarea unor familii bogate cărora le conferă o "consacrare supranaturală" ca şi cum sursa averii ar fi fost darurile speciale ale acestora. Însă legea preponderenței are şi un sens ierarhic: "forța materială prevalează asupra forței intelectuale, aceasta asupra forței morale". Dacă forța materială este forța preponderentă, celelalte două reprezintă "influențele modificatoare".

Cele trei forțe compun, prima, un țesut fundamental ("în care rezidă existența nutritivă") şi două țesuturi mai puțin energice dar mai nobile – unul pasiv şi altul activ (corespund, evident, forței morale, şi intelectuale).

Forța dispersată (număr) şi concentrată (bogăție) constituie "fundamentul natural al organismului social".

Spiritul – "estetic şi ştiințific" – modifică organismul social în conformitate cu mediul, iar "Inima" – masculină şi feminină – îl animă interior.

3 Analiza celor trei forțe – materială, morală şi intelectuală – constituie primul nivel al analizei statice. Pragul de sus al acestei analize vizează structura societății. Analiza relației dintre organismul social şi mediul său mijloceşte "localizarea" primului element al structurii societății. Legătura directă a organismului social cu mediul său se obiectivează în "instituția patriei", un fel de "organizare teritorială" a

organismului social.

**Această coabitare a fiinţei colective şi a teritoriului reprezintă relaţia de bază a structurii fundamentale a societăţii.**

> "Instituţia Patriei completează aşadar, existenţa fundamentală a oricărei societăţi, domestice sau politice, specificând subordonarea organismului social faţă de mediu" [82].

Comte apreciază că legătura omului cu pământul este o sursă de securitate extrem de importantă.

**Cele trei forţe sociale – forţa materială, morală şi intelectuală – reprezintă temelia şi conţinutul sau substanţa celor trei "elemente" ale structurii fundamentale a societăţii: proprietatea, familia, limbajul.**

Acestea compun ordinea elementară a societăţii umane şi ea se integrează într-o ordine universală care-o domină.

**Aceste "elemente" reprezintă baza structurii statice a organismului social.**

Familiile formează ţesuturi sociale numite clase sau caste. Dar organismul social sau Marea Fiinţă îşi are şi propriile ei "organe". Acestea sunt oraşele şi statele. Asocierea omului cu lumea se realizează, aşadar, în diverse grade până la pragul formării Marii Fiinţe. Pe această scară, între oraşe şi Marea Fiinţă, există o mulţime de intermediari care sunt statele. Oraşele şi statele sunt şi ele "fiinţe" în sensul că cel mai mic oraş, de pildă, conţine deja elementele şi ţesuturile pe care le cere existenţa Marii Fiinţe, după familii şi clase.

> "De îndată ce proprietatea, familia şi limbajul, dezvoltându-se pe un teritoriu convenabil, conduc o populaţie la o aceeaşi guvernare, cel puţin spirituală, există deja un nucleu posibil al Marii Fiinţe. Această comună sau oraş, indiferent de extensiunea sa ulterioară, va forma, întotdeauna un veritabil organ al Umanităţii. Când Fiinţa – supremă va fi convenabil dezvoltată, se va putea aprecia cum anume se vor asambla organele sale fundamentale pentru a compune aparate propriu-zise" [83].

**Dincolo de nivelul "organelor", aşadar, sociologia statică distinge un grad mai complex de structurare vitală, sub numele de**

**aparate.**

Există deci cinci grade succesive ale analizei statice. Acestea ar fi:
- elemente (familie, populație, limbaj)
- țesuturi (clase, caste)
- sisteme (mod de organizare intermediar între țesut şi organe)
- organe (oraşe, state)
- aparate (organe asamblate spre a crea combinații speciale).

Acestea sunt nivelurile de structurare ale organismului social şi deci niveluri de analiză statică a societății.

Anatomia societății este însă marcată de principiul separării puterii spirituale de puterea temporală. Aceasta s-a petrecut începând cu Evul Mediu.

> "Ruptura legăturii catolice fiind apoi compensată de stimularea relațiilor industriale, estetice şi ştiințifice, gândirea occidentală n-a încetat să vizeze asimilarea integrală a speciei noastre .... Trebuie deci să luăm în considerare diversele nuclee ale formării Marii-Ființe sub un aspect care să îngăduie a ne reprezenta dinainte convergența lor finală. Atunci organele sociale care sunt deja constituite vor putea fi asamblate, grație gândirii, în aparate propriu-zise ...." [84]

Aceeaşi concepție abstractă ne permite să "comparăm şi să combinăm țesuturile însele, adică clasele, ajungând să caracterizăm un alt grad de organizare echivalent celui al sistemelor anatomice. Nu putem să fixăm altfel noțiunea atributelor comune pe care le comportă aceste țesuturi în diversele organe" [85].

Cele cinci grade ale analizei sunt coextensive celor cinci moduri statice proprii fiecăruia. În analiza sa, Comte va opera, însă, doar cu cele trei grade sau moduri statice.

> "Organismul social rămâne deci compus, esențialmente, din familii care constituie elementele propriu-zise, apoi din clase sau caste care formează țesuturile sale proprii, şi în fine, din oraşe sau comune care sunt organele efective" [86].

**Principiul analizei se referă la separarea (independența) şi, concursul (cooperarea) unităților. Între aceste două tendințe opuse, organizațiile colective trebuie să stabilească o concilere îndestulătoare.**

Grație acestui principiu putem înțelege distincția dintre ordinea politică, fondată pe cooperare, şi ordinea domestică, fondată pe simpatie. Acest model de analiză pe cinci grade sau moduri statice se opune oricărei perspective individualiste, nivelatoare.

**Nevoia de cooperare se cere satisfăcută şi deci implică apariția unei instituții fundamentale adoptate acestui scop. Aceasta instituție poartă numele de guvernământ.**

Aceasta este necesară şi pentru că instinctele care ne împing la izolare şi conflict sunt mai puternice decât cele care predispun spre concordie.

Această instituție este reclamată şi de specificul naturii umane conform căreia se poate vorbi despre o preponderență a înclinațiilor spre comandă față de cele spre supunere. Aşa se explică revoltele cronice. Trecutul confirmă o atare situație deşi

> "lunga noastră inițiere teologică şi militară au fost apte să constituie puterea socială consolidând mai ales supunerea".

Este necesară o forță de rezistență în fața acestor impulsuri perturbatoare. Acest lucru e cu atât mai vizibil "după ruptura vechii discipline morale şi mentale" [87].

Cele trei facultăți – sentimentul, activitatea, inteligența – ne fac susceptibili de trei moduri de asociere guvernate de legea preponderenței fiecăreia în parte. Legea preponderenței are deci şi acest înțeles, cum vedem. Rezulta, astfel, **trei societăți umane, din ce în ce mai puțin intime şi tot mai întinse.**

Legea preponderenței uneia dintre cele trei facultăți – şi forțe asociate – în compoziția socială explică apariția a trei tipuri de societăți umane (cărora deci le corespund trei moduri de asociere): societatea domestică (familia), fondată pe simpatie şi dirijată de dragoste, societatea politică, mai vastă, dar mai puțin intimă, având ca principiu activitatea colectivă şi ca regulă proprie, preponderența materială; şi, în fine, societatea religioasă, cea mai întinsă dintre toate, rezemată pe comunitatea religioasă şi guvernată de credință".

Societatea domestică furnizează "elementul natural al societății politice" care, prin oraş şi stat, furnizează elementul natural al societății religioase. Religia (Biserica) reprezintă deci "legătura cea mai generală a

marelui organism", în cadrul căruia ea poate singură îmbrăţişa universalitatea. Biserica oferă ghid intelectual, consacrare morală şi regulator social.

**Analiza de până aici ne-a permis să distingem cele trei puteri sociale în raport cu cele trei elemente necesare forţei colective.**

> "Puterea materială este concentrată la cei mari şi bogaţi; puterea intelectuală aparţine înţelepţilor şi preoţilor; şi puterea morală aparţinând femeilor: aceste puteri se reazemă, deci, pe forţă, raţiune şi afecţiune. Cele două se combină (în familie şi în stat) spre a compune o putere unică numită putere spirituală".

Societatea religioasă este mai împlinită şi mai vastă decât societatea civilă şi decât cea domestică. Puterea spirituală este exercitată de instanţa sacerdoţiului. Puterea acestuia este esenţialmente intelectuală şi se bazează pe cunoaşterea ordinii universale. Dar pentru a-şi îndeplini rolul de instanţă de consacrare, de reglare şi de conciliere, sacerdoţiul trebuie să dovedească şi "merit moral" (de inimă) încât puterea intelectuală nu va fi cu totul separată de puterea morală. Între puterile spirituale şi cele temporale există diferenţe. Calificând una din marile puteri sociale cu numele de spirituală indicăm, implicit, că cealaltă e materială. În al doilea rând, numind-o pe una temporală, indicăm eternitatea celeilalte.

**Puterea civilă este un organ al solidarităţii, dar n-are nici o autoritate în raport cu trecutul sau cu viitorul pe care nu le poate înţelege.**

Puterea religioasă, principal organ al continuităţii umane, reprezintă singura dintre cele două temporalităţi (trecut şi viitor) între care flotează zona efemeră a puterii politice. Sacerdoţiul devine unicul consacrator al tuturor autorităţilor empirice, civile sau domestice. Pe linia opoziţiei celor două puteri operează distincţia între teoretician şi practician şi este evocat contrastul între generalitate şi specialitate.

**Rostul sacerdoţiului şi al puterii spirituale este de a "sistematiza existenţa socială".**

**Existenţa se referă la "activitatea fundamentală a marelui organism" [88]. Aceasta poate fi orientată spre "conservarea structurii" (în acest caz, studiul său aparţine staticii) sau spre dezvoltarea ei (domeniul dinamic).**

Pentru a examina viaţa organismului social trebuie să-i cercetăm existenţa. Am reţinut că orice om aparţine totodată, prin sentiment, unei familii date, prin activitate unei cetăţi, prin inteligenţă, unei Biserici. Analiza existenţei trebuie să tranşeze preponderenţa normală între cele trei tipuri de societăţi: domestice, civile şi religioase.

> "Deşi societatea politică este necesarmente compusă din societăţi domestice, prima determină singură ansamblul existenţei .... Această preponderenţă normală devine tot mai pronunţată pe măsură ce se dezvoltă solidaritatea şi continuitatea noastră. .... O atare subordonare dispune a concepe în mod obişnuit omul ca cetăţean" [89].

Societatea religioasă, în mod invers, e destinată a consolida şi a dezvolta societatea civilă, aşa cum aceasta are puterea de a face la fel în privinţa societăţii domestice. Societatea religioasă îşi foloseşte universalitatea spre a completa societatea politică legând între ele diversele cetăţi (oraşe), în raport cu subordonarea lor comună şi continuă faţă de Umanitate. Această operaţie de punere în legătură şi de integrare a părţilor într-un întreg tot mai cuprinzător se numeşte "sistematizare" a existenţei (sociale).

Deci, Biserica sistematizează familia şi oraşul, aşa cum acesta din urmă, la rându-i sistematizează familia.

**Aceasta este "dubla sistematizare socială" şi ea constituie în principal oficiul esenţial al religiei.**

Sociologia statică procedează la construcţia teoriei abstracte a existenţei sociale. Dacă aşează în centrul analizei familia, ca element al societăţii, statica socială conduce teoria abstractă a organismului colectiv până la surprinderea planului distinct al societăţii religioase, care ilustrează gradul cel mai înalt de asociere umană. Naşterea societăţii religioase corespunde maturităţii organismului colectiv. Ea se separă de societatea politică şi această distincţie devine decisivă în Occident prin separarea sacerdoţiului de guvernământ.

**Separarea celor două puteri – spirituală şi temporală – devine, iată, în viziunea aceasta comteiană, semnul maturităţii depline a organismului social.**

Dubla preponderenţă a spiritului de ansamblu asupra celui de detaliu şi a sociabilităţii asupra personalităţii este lipsită de un organ propriu până la apariţia sacerdoţiului.

Regimul de cooperare activă, propriu societăţii civile, trebuie să fie conservat – spre a nu fi dizlocat de divergenţe morale şi mentale – printr-un "aparat de sistematizare" [90].

**Teoria abstractă a existenţei sociale se referă, deci, la procesul prin care biserica sistematizează familia şi oraşul.**

Principiul general al sistematizării existenţei sociale de către sacerdoţiu constă în a îndeplini două condiţii:

1) sacerdoţiul trebuie să cunoască destul de bine ordinea materială şi ordinea socială (deci legătura lor naturală);

2) el trebuie să propage îndeajuns concepţia sintetică spre a satisface nevoile universale de apreciere şi direcţie. El este condus la un studiu social permanent (al ordinii sociale). Altfel, îşi pierde creditul civil şi apoi domestic.

Cu aceasta intrăm în zona religiei pozitive (care se bazează pe sinteza operată în baza legilor universale). Sistematizarea socială deci este o operaţie intelectuală.

**În operaţia de sistematizare distingem trei "instanţe": morală, atribuibilă femeilor, mentală, revenind sacerdoţiului şi "materială", revenind şefilor temporali.**

Ponderarea lor mutuală se face până la un punct, prin corectare spontană. Dar aceasta devine insuficientă pentru a preveni conflictele intime, dacă existenţa socială nu suscită din ea însăşi o "instanţă" complementară, direct legată de cele trei şi aptă a le menţine armonia.

> "Or aceasta este destinaţia naturală a masei populare, care se ataşează atât sexului afectiv prin legaturile domestice, cât şi sacerdoţiului, prin educaţie şi consiliu, respectiv şefilor temporali prin activitate şi protecţie... Această a patra providenţă socială exercită deja oficiul ei deturnându-le pe celelalte trei de la o preocupare prea exclusivă pentru destinaţia lor." [91]

A. Comte numeşte aceste "instante" "Providenţe sociale".

În epoca modernă, oficiul celei de-a patra instanţe sociale îi revine proletariatului industrial.

**Acestea sunt cele patru elemente ale oricărei existenţe civile.**

**Importanţa legii preponderenţei stă în aceea că reprezintă întemeierea epistemologică a ideii conform căreia determinarea relaţiilor structurale din societate este insuficientă şi trebuie completată prin recursul la "puterea spirituală".**

Ordinea structurală (obiectivă) trebuie completată (de fapt, inclusă în) de ordinea spirituală, al cărei corespondent suprem, în viziunea lui Comte este "religia umanităţii". Sociologul devine astfel şi un magistrator social. Rostul lui este de a integra ordinea socială într-o ordine sintetică mai largă, religia pozitivă.

*Structura societăţii* şi *sistematizarea existenţei* sunt deci cele două elemente definitorii, minimale, ale ordinii. Una singură nu poate garanta ordinea socială.

Dacă *structura* face posibilă o existenţă ordonată, *sistematizarea* transformă posibilitatea în realitate şi conferă legitimitate ordinii însăşi. Ordinea este posibilă graţie structurii, reală şi legitimă graţie sistematizării. Cât priveşte raportul puterilor, trebuie precizat că puterea temporală *determină ordinea*, puterea spirituală o *consacră*. Prima îi dă substanţă, a doua, legitimitate.

**Proprietatea are valoare doar ca funcţie socială, iar ceea ce garantează această caracteristică, unificând puterea cu meritul, este structura organizaţională[92].**

Aceasta unifică *ordinea temporală* pe care-o guvernează legea puterii cu ordinea spirituală guvernată de *meritele morale*.

**Această unitate se numeşte sociocraţie**, căci "ea permite muncitorului care, ca bogăţie, se află la baza ierarhiei temporale, să se situeze, în ceea ce priveşte ordinea meritelor morale şi a devotamentului pentru viaţa colectivă, la vârful ierarhiei spirituale, deasupra şefilor săi ierarhici în ordinea temporală"[93]. Această sociocraţie nu este o ordine transcendentală, ci una imanentă, bazată pe posibilitatea de a substitui "ierarhiei temporale a bogăţiei şi puterii, ordinea spirituală a meritelor morale" [94].

**Aşadar ordinea societăţii industriale atârnă în mod decisiv de forţa reglatoare, moderatoare şi transformatoare a puterii spirituale.**

În sensul acesta "reformatorul economic" trebuie să fie dublat de un

"reformator moral", de un savant capabil să instaureze o magistratură spirituală în societate şi astfel să realizeze "ordinea sintetică" a societăţii. Aceasta este opera "religiei pozitive" şi rolul sociologului ca reformator social. Fiindcă o "magistratură spirituală" în societate nu poate fi asigurată decât prin sinteza şi armonizarea tuturor ideilor şi cunoştinţelor societăţii. Or, lucrul acesta este posibil, remarcă R. Aron, referindu-se la sociologia comteiană, numai prin mijlocirea ştiinţei celei mai generale care în conformitate cu ierarhia ştiinţelor în tabloul cunoaşterii are poziţia cea mai înaltă şi puterea de a sintetiza cunoştinţele tuturor celorlalte ştiinţe. Aceasta este sociologia şi sociologului îi revine rolul grav de a împlini o magistratură spirituală în societatea industrială. El este preocupat de a "răspândi în societate un mod de a gândi" care va susţine şi "organizarea justă a societăţii şi a statului". Sarcina sa este de a-i face pe oameni să înţeleagă că organizarea pozitivistă este raţională pentru ordinea temporală, de a-i învăţa dezinteresul iubirii în ordinea spirituală sau morală" [95]. El trebuie să facă din toţi oamenii unul şi acelaşi tip generic: "omul pozitivist". În această operaţie el se reazemă pe nevoia de religie a omului. "Societăţile au nevoie de religie întrucât au nevoie de o putere spirituală" care "aminteşte oamenilor că ierarhia capacităţilor nu este nimic pe lângă ierarhia meritelor. Religia singură poate reaşeza la locul ei ierarhia tehnică a capacităţilor şi de a-i suprapune o ierarhie, eventual contrară meritelor" [96]. Or această ierarhie a meritelor morale îşi are sursa nu în ierarhia temporală, deci nu în logica structurilor şi a raţionalităţii instrumentale, ci în "Marea Fiinţă". Aceasta nu este compusă din suma tuturor oamenilor, pur şi simplu, ci din cei care supravieţuiesc în descendenţii lor, prin puterea spirituală a operei şi a exemplului lor[97]. Deci, instrumentul sociologului ca reformator şi preot al spiritului pozitiv are la dispoziţie religia oamenilor mari, a marilor personalităţi. În ei se realizează "umanitatea esenţială", "Marea Fiinţă" pe care "omul pozitivist" trebuie s-o iubească.

> "Marea Fiinţă, scrie Comte, este ansamblul fiinţelor, trecute, viitoare şi prezente care concură în mod liber la perfecţionarea ordinii universale." [98]

În locul lui Dumnezeu transcendent, Comte propune o umanitate esenţială întruchipată în "marii oameni".

**Cultul marilor oameni este, deci, răspunsul lui Comte la ideologiile care fac din ordinile economice şi sociale doctrine ale salvării, reprimându-i pe toţi cei care nu cred în ele.**

Comte ne propune, deci, un cult nu al societăţii pure, occidentale, etc., ci al excelenței ilustrate de oamenii exemplari şi la care ar trebui să se ridice toți ceilalți.

> "Cultul oamenilor cu adevărat superiori formează o parte esențială a cultului umanității. Chiar în timpul vieții lor obiective, fiecare dintre aceştia constituie o anumită personificare a Marii Ființe. Totdată, această reprezentare cere să înlăturăm pe cale ideală gravele imperfecțiuni care pot altera naturile cele mai bune" [99].

Iată-ne aşadar, față în față cu noua ambiguitate a sociologiei comte-iene.

**Susținând ideea caracterului exemplar al societății industriale occidentale, el se vede nevoit să părăsească această idee pe măsură ce înțelege că aceasta singură nu poate aduce nici ordinea socială şi nici pacea omenească.**

Abandonând astfel nemărturisit ideea "societății exemplare" în structurile sale istorice concrete, el se refugiază în ideea religioasă a unei Umanități exemplare întruchipată în marile Figuri ale omenirii.

## Sociologia dinamică. Legea celor trei stari evolutionare.

***1. Societatea dinamică. Evoluţionismul sociologic.***
***2. Cele trei stări evoluţionare: teologică, metafizică, pozitivă.***
***3. Fetişismul şi politeismul: cuceririle lor.***
***4. Sisteme militare şi sisteme industriale. Starea metafizică şi cea pozitivă***

1 Criteriul lecturii multiparadigmatice a sociologiei ne somează deci la o serioasă oprire în teritoriul celei dintâi sociologii idealiste europene asupra devenirii umane: sociologia dinamică a lui Comte. Idealismul sociologic, aşadar, porneşte de la postulatul că sociabilitatea umană este de natură spirituală. Este drept că omul se defineşte prin dualitatea corp-spirit sau mai adecvat spus, *soma-pneuma*, dar afirmările omeneşti tind spre realizarea sintezei noologice a existenţei, singura care poate încadra manifestările omeneşti într-o ordine socială. Spiritul este forţa care poate sistematiza existenţa conferindu-i caracter de ordine spirituală sau de sinteză noologică. Sintezele noologice (*nous* = spirit, *logos* = principiu, ştiinţă) sunt acele sistematizări ale existenţei dirijate de principii spirituale. Ele sunt active în istorie şi când se prăbuşesc încep epocile de anarhie. În viziunea lui A. Comte există, o să vedem, trei tipuri de sistematizări spirituale ale existenţei sociale: sinteze teologice, sinteze metafizice şi sinteze pozitive. Toate sunt grade sau trepte de realizare progresivă a "sintezei noologice" a existenţei, sunt forme istorice de realizare a acestei sinteze. Existenţa, în esenţa ei, este traversată de o tendinţă imanentă spre sinteză noologică progresivă care imprimă societăţilor caracter evoluţionar. Acesta este principiul evoluţionismului sociologic comteian.

Remarcabilul profesor de istoria sociologiei care a fost Ion Ungureanu (el poate sta alături de celelalte două spirite universitare care au ilustrat disciplina în perioada interbelică: E. Sperantia şi T. Herseni, ca să nu-l pomenim pe N. Bagdasar), a trasat cadrul cel mai potrivit al lecturii teoriei dinamice comteiste. **El a asimilat-o unei teorii care trece de la cercetarea "schimbărilor în sistemul social" la cercetarea "schimbării sistemului social" însuşi.** Dacă "schimbarea în sistemul social poate fi examinată în cazul sociologiei statice sau al "fiziologiei" sociale, "schimbarea societală" (a sistemului social însuşi) reclamă un cadru de analiză complementar, care este

sociologia dinamică. Această schimbare este guvernată de "legea celor trei stări" corelată cu celelalte două legi sociologice recuperate în analiza dinamică. (În esență, este vorba despre legea preponderenței şi legea ierarhiei).

> LEGEA CELOR TREI stări este, observa Ion Ungureanu, legea evoluției societății în întregul ei. Această lege aşează la baza explicării evoluției "«revoluțiile» în structurile sociale ale gândirii şi cunoaşterii umane" [100].

În concepția sa, Comte apreciază că există trei asemenea "revoluții". Prima care constă în trecerea de la starea protosocială la cea socială propriu-zisă şi care se suprapune cu faza fetişistă. Aceasta inaugurează "starea teologică" a omenirii. A doua care consacră trecerea la faza metafizică şi a treia în care principiile spirituale şi legile ştiințifice coincid: este faza pozitivă. Acestea sunt cele trei stări ale umanității.

Fiecare dintre ele antrenează dezvoltarea forțelor umane într-o anumită direcție.

**În viziunea lui Comte, sociologia dinamică este sociologia dezvoltării forțelor umane, adică sociologia expansiunii sociabilității.**

Cum între acestea – forța materială, intelectuală, moral-afectivă – rolul preponderent revine forței materiale, trebuie căutat factorul care conferă acesteia dinamism şi direcție în acelaşi timp. Acest factor nu putea fi decât ori forța morală (afectul), ori cea intelectuală. Forța morală poate explica dinamismul şi chiar coeziunea, dar nu şi direcția proceselor, aşa încât **singura forță capabilă să întrunească toate cele trei funcții – dinamică, ordonatoare şi direcțională – este cea intelectuală.**

Prin diferența celor trei forțe umane – materială, morală şi intelectuală – existența este marcată, în fundamentele ei, de diversitate. Încorporarea celor trei forțe în forme distincte de sociabilitate conferă existenței un caracter incongruent, astfel încât ordinea socială este afectată ori de câte ori se modifică proporția celor trei forțe umane (puteri) în compoziția puterilor sociale.

Ideile aşadar, "domină lumea" în sensul că pun în mişcare orientată forța materială, care, mai departe, devine socială grație factorului moral. Legile care guvernează acest proces sunt legea celor trei stări în complementaritate cu legea intelectualizării progresive a lumii şi cu legea expansiunii sociabilității umane până la deplina întrupare în istorie a Umanității devenite societate istorică exemplară.

Aceasta este **societatea religioasă** creată, în viziunea lui Comte, de obiectivarea religiei pozitive.

Iată dar că, în viziunea lui Comte, sistematizările existenţei în şi prin experienţa colectivă a omenirii, sunt dirijate de principii spirituale. Comunităţile umane sunt, deci, forme de existenţă inter-spirituală în şi prin care se afirmă şi se dezvoltă "forţele umane" (forţa materială, forţa morală şi forţa intelectuală). Între "principiile spirituale" ale ordinii sociale într-o anumită fază a devenirii umane şi "legile obiective" ale existenţei persistă o "tensiune" care se reduce progresiv, precizează Comte, pe măsură ce omenirea se apropie de "starea pozitivă".

**Vom sesiza ambiguitatea evoluţionismului comteian: a) pe de o parte, A. Comte admite, pentru primele stadii ale evoluţiei sociale, că principiile teologice şi metafizice susţin o dezvoltare a sociabilităţii umane, ceea ce înseamnă că acele principii sunt valide din punct de vedere ontologic; b)pe de altă parte, el susţine că acele stadii corespund unor sinteze "neştiinţifice", unor sistematizări "neştiinţifice" ale existenţei şi ca atare sunt supuse invalidării istorice. Acesta este paradoxul oricărui evoluţionism.**

În esenţă însă, temeiul devenirii este tocmai tensiunea între organismul social şi sistemul de idei pe care se bazează ordinea socială.

Când corpul social a crescut, baza lui socială a devenit mai largă decât cea care poate fi controlată de respectivul sistem de idei, astfel că acesta intră în descompunere şi după o perioadă anarhică se recompune ordinea socială în cadrul şi prin biruinţa unui alt sistem de idei. Iată de ce "grupul" care mânuieşte ideile şi sistemele are un rol dominant. El este întâi "grup religios", apoi "metafizic" şi în fine "pozitiv" sau ştiinţific. Aceste grupuri sunt întotdeauna secondate de grupurile prin care se afirmă preponderent forţa materială. Acestea sunt: războinicii, în prima fază, "legiştii", în faza a doua, de tranziţie, şi "industrialii", în faza a treia, împlinită. Aceste "grupuri" şi relaţia lor, imprimă caracterul sociabilităţii umane în diferitele stadii ale evoluţiei sale.

La acestea s-ar putea adăuga "grupurile" în şi prin care se afirmă forţa morală: acestea sunt familiile şi într-un cadru mai general "femeile" (ca grupare sau componentă a existenţei sociale).

Prin urmare, Comte distinge între: a) schimbări "în sistemul social": afirmări de noi valenţe ale sociabilităţii umane în cadrul unei stări evoluţionare date; b)schimbări ale sistemului social, când sociabilitatea umană – pe latură materială, afectivă sau intelectuală – a atins grade şi forme de afirmare care nu-şi mai găsesc încadrarea în vechile principii şi forme ale inter-existenţei.

**Prin urmare istoria este în întregime, un proces global al devenirii evolutive a sociabilității umane.**

Din acest punct de vedere, cercetarea istoriei se identifică la Comte cu o teorie a dezvoltării sociabilității umane (devenirea umanității), adică tocmai cu o sociologie dinamică ce va avea în centru studierea legii acestei deveniri care este, în vederile sale, tocmai legea celor trei stări.

Ceea ce este important în teoria dinamică a lui Comte este nu atât legea abstractă a evoluției cât faptul că în acel cadru, *el a elaborat o sociologie istorică a sociabilității. Acesta este capitolul în care credem că poate fi încadrată fructuos sociologia sa dinamică.*

În genere, până acum, istoriile sociologiei s-au limitat la a comenta legea celor trei stări evoluționare. Un asemenea comentariu ne-ar dispensa de sarcina căutării lucrului valabil, a ceea ce rezistă în sociologia comteistă. Perspectiva pe care o propunem aici însă ne dezvăluie o față neașteptată a teoriei sale. dacă interpretarea ortodoxă a pus accentul pe sensul unievoluționar şi intelectualist al legii celor trei stări, *noi credem că singurul unghi valabil al lecturii legii este acela al teoriei "sistematizării" istorice a existenței colective.*

Din această perspectivă, Comte redevine un sociolog competitiv cu teoriile cele mai recente. Teza lui este aceea că se poate vorbi despre **trei regimuri istorice ale devenirii sociabilității umane: teologic, metafizic şi pozitiv.**

*Altminteri spus, sociabilitatea umană este dată ca natură umană şi construită (creată) ca natură socială sau colectivă.*

*Eroarea lui Comte este de a interpreta legea celor trei regimuri ale devenirii sociabilității ca pe o lege universală şi cu o direcție unică şi deci unilaterală de mişcare.*

O altă eroare este aceea care constă din ignorarea raportului intim, iremplasabil, dintre o formă de sociabilitate şi un principiu spiritul dat. Dacă o anume formă de sociabilitate s-a dezvoltat în regimul teologic e de presupus că "distrugerea" principiilor teologice (mai exact spus, părăsirea lor) antrenează dezagregarea acelei forme de sociabilitate (care nu se mai poate recompune decât tot sub acțiunea aceloraşi principii).

Legea celor trei stări are deci un sens evoluționar, puternic şi dogmatic, dar şi un sens paradigmatic valid: ne spune că în anumite epoci predomină anumite "regimuri ale sociabilității" şi că, eventual, în cazul Europei, aceste regimuri au avut o anumită succesiune (de la cel teologic la cel pozitiv) pe

care apoi Comte o ridică la rang de lege a evoluției universale.

Ceea ce trebuie să reținem însă este un alt principiu sociologic şi anume că **natura** socială, ne spune Comte, este compusă din trei puteri: **puterea materială**, cea **intelectuală şi** cea **morală** (sau socială). Aceste trei puteri au un caracter potențial şi ele nu devin realități sociale (adică fenomene de structură şi dinamică socială) decât în şi printr-un regim istoric anume de existență. Este drept că, în viziunea sa filosofică, elementul central, capabil să pună forța materială în mişcare, este reprezentat de către idei. Deci ideile sunt acelea care "pun în mişcare" şi aduc ordinea lumii şi ca atare ele reprezintă factorul motor al evoluției. Ele vor sluji de aceea, şi drept criteriu pentru determinarea stadiilor evoluției. Concepția lui Comte fiind una holistă era firesc să integreze societatea într-un act de interpretare unică şi globală, elaborând o teorie a sociabilității, mai precis a structurii şi a dinamicii acesteia. Din punct de vedere static, sociabilitatea are o structură abstractă, universală, adică este compusă din aceleaşi elemente şi niveluri ierarhice:

a) elemente (familie, proprietate, limbaj);
b) țesuturi (clase, caste);
c) organizații teritoriale;
d) sisteme;
e) organe.

Însă, din punct de vedere dinamic, lucrurile sunt diferite: societățile nu sunt dintr-un început compuse din organisme cu acelaşi grad de complexitate. Dimpotrivă. Ca atare, ele sunt supuse devenirii sau maturizării, astfel că diversele lor caracteristici (niveluri) se dezvoltă în cadrul unor anume regimuri istorice, pe care Comte le asimilează unor stări şi le atribuie sens evoluționar. Dacă respingem sensul evoluționar, nu vom putea respinge ideea după care un anume *regim istoric* al societății umane a contribuit la dezvoltarea unei anume *dimensiuni a sociabilității* (umane). Astfel, există un regim care a dezvoltat *sociabilitatea domestică*, cu precădere; acesta este *regimul sau starea fetişistă,* în care, în plus, omul şi-a dezvoltat un anume mod de "explicare" a lumii bazat pe extrapolarea ființei însuflețite asupra lucrurilor. Fiecare lucru fiind socotit înzestrat cu "voință" proprie, lumea apare ca un vast tablou de lucruri însuflețite avându-şi originea într-o cauză (nu într-o lege). Apare, aşadar, în acel regim şi ideea cauzală.

Omul a "învățat", deci, în această fază, să respecte lucrurile, mai precis a înțeles că lucrurile au "modul lor de a fi" care trebuie luat ca atare, *respectat*.

3 Perioada fetişistă a circumscris acțiunea socială la ceea ce Comte numeşte ordinea exterioară. Sinteza fetişistă deci implică

**subordonarea omului în raport cu lumea concepută** în ordinea şi în reţeaua ei de "puteri" exterioare (lucruri concepute ca avându-şi propriile lor "voinţe").

Faţă de fetişism, "POLITEISMUL conservator", prima fază a stării teologice,

> "fu destinat mai ales să completeze fetişismul, extinzând sinteza provizorie, limitată o lungă vreme la ordinea externă, până la a cuprinde ordinea umană" [101].

Intuim, iată, ce înseamnă dezvoltarea sociabilităţii. Comte porneşte de la teoria celor trei forţe umane: activitatea, inteligenţa şi sentimentul. Acestea capătă dezvoltări în timp prin trecerea de la stadiul fetişist la cel pozitiv. Fiecare stare evoluţionară contribuie în felul ei la dezvoltarea forţelor umane şi deci la realizarea Umanităţii ca scop al devenirii.

Cu "regimul politeist" este consacrată "instituţia marelui dualism teoretic", cum o denumeşte Comte. Politeismul deci contribuie la reconstrucţia sintezei prin cuprinderea în ea a ordinii umane şi prin schimbarea concepţiei despre ordinea exterioară, care începe a fi considerată modificabilă. **Cu politeismul, "mişcarea" prevalează asupra viziunii statice a "existenţei".**

Fetişismul este în esenţa sa prima" şcoală" universală de educare a sociabilităţii umane. Cu fetişismul, se dezvoltă la om o tendinţă, inexistentă în perioada prefetişistă, şi anume *tendinţa sedentară*. Vârsta fetişistă este vârsta geniilor teriomorfe, a "voinţelor" din lucruri, a "potenţelor" cosmice înzestrate cu propria lor "voinţă". Aceste genii ale lucrurilor şi ale locurilor se cer respectate şi astfel începe *adorarea* şi *respectul* lucrurilor şi al locurilor ceea ce împiedică "devastarea" naturii prescriind acţiunii omului tendinţa către "conservare şi îngrijire". Apare astfel, "domesticirea". Toate lucrurile naturii: vegetalele, animalele, locurile şi deci pământurile sunt tot atâtea "obiecte" de adorare şi cruţare, "sedii" ale sacrului, iar mai târziu locuri ale hierofaniilor.

Marile "cuceriri" ale **fetişismului**, aşadar, au fost: **sedentarismul**, **agricultura** (cultul pământului şi al vegetalelor), **domesticirea**. Sistematizarea existenţei în vârsta fetişistă se realizează deci prin "consacrarea fetişistă a anumitor animale, şi deopotrivă a unor vegetale şi minerale" în cadrul familiei (fiecare familie îşi are propriile sale direcţii şi câmpuri de consacrare, crede Comte). În felul acesta instinctul distructiv este recanalizat şi puternic circumscris în raport cu aceste câmpuri de utilizare constructivă a instinctului (preponderenţa instinctului distructiv cedează, zice Comte, în faţa celui constructiv). Această *primă*

*sistematizare* a existenţei îmbracă deci forma *cultului fetişist*. Forma ei de obiectivare este *domesticirea animalelor* şi *cultul plantelor* şi al pământului sau agricultura. Cum acestea sunt delimitate de cercul familial, înseamnă că instinctul distructiv se manifestă între familii şi astfel apare cel mai însemnat imperativ al acestei vârste: apărarea patrimoniului de asemenea distrugeri. Este inaugurat deci primul cerc de sistematizare a existenţei *interfamiliale*, pe care-l circumscrie *instituţia războaielor*.

> "Nici un alt scop îndeajuns de energic n-ar fi putut să stabilească o asociaţie durabilă şi ceva mai întinsă a familiilor omeneşti decât nevoia imperioasă de a se reuni sub o subordonare oarecare inevitabilă, în vederea unei expediţii sau a simplei apărări comune" [102].

Astfel apare spiritul militar, iar cu acesta este inaugurată o fază nouă a vârstei teologice, faza politeistă.

Cu **faza politeistă** începe practic, **marea vârstă a societăţilor militare.**

Faza politeistă continuă procesul istoric al dezvoltării sociabilităţii umane prin cel puţin patru mari invenţii sau descoperiri, fiecare dintre acestea consacrând alte noi dimensiuni ale sociabilităţii umane şi noi direcţii ale proceselor de sistematizare a existenţei[103]. Aceste patru noi "instituţii" sunt: **războiul**, **sclavajul**, **clasa preoţilor** şi **marele dualism teoretic** (E. Speranţia, op.cit.). Ele reprezintă noi cadre ale sociabilităţii şi deci consemnează, prin trăsături de suprafaţă, noi dimensiuni ale sociabilităţi umane. În plus, acestea inaugurează noi procese de sistematizare ale existenţei, în speţă: sistematizarea politeistă, sistemele de cucerire, încorporarea, integrarea familiilor în unităţi superioare (formarea unor noi "ţesuturi sociale").

Instituţia războiului a permis constituirea unei clase războinice care a imprimat sociabilităţii umane un caracter militar. Acesta este un element cheie în lămurirea teoriei comteiste despre societatea militară.

Pentru a înţelege chestiunea va trebui să invocăm legea preponderenţei şi, totodată, să ne întoarcem operaţional la faza fetişistă. Pentru ca omul să biruie impulsurile sale interioare dezordonate, guvernate de egoism, a fost necesară slăbirea acestor impulsuri şi subordonarea lor în raport cu "imaginile exterioare" şi, deci, cu mediul. Numai astfel s-au putut împăca cele două forţe rivale – interioare şi externe. Or sistemul care a făcut posibilă această împăcare a forţei intelectuale, ruptă de ea însăşi din cauza preponderenţei mediului asupra omului (ruptura tradusă în scindarea "imaginilor interioare" de cele "externe"), a fost tocmai fetişismul. Acesta,

atribuind lucrurilor "voinţe" proprii a dezvoltat în om "veneraţia" faţă de lumea externă şi deci împăcarea cu ea. Consecinţa a fost deci subordonarea omului la mediu, iar magia este, probabil, expresia acestei subordonări a forţei intelectuale faţă de forţa exterioară.

**Problema societăţilor fetişiste deci este una de ordin intelectual, căci forţa rebelă, ce trebuia socializată era intelectul.**

**Societăţile militare se confruntă cu o altă rebeliune a forţelor umane, aceea care vizează, de data aceasta, activitatea.**

Dacă fetişismul a reuşit să controleze "anarhia din interior" prin preponderenţa exteriorului, regimul militar va trebui să controleze anarhia activismului (adică să prevină înclinaţia fiecăruia de a face ce vrea şi mai ales să muncească numai cât vrea), aducând oamenii să muncească şi pentru alte nevoi decât cele egoiste (hrana proprie). În caz contrar, achiziţiile epocii de descompunere a fetişismului – constituirea unei clase de războinici (ocupaţi cu războaiele şi deci eliberaţi de muncă) şi a unei clase intelectuale (ocupaţi în cultura intelectuală şi deci scutiţi de munca productivă) – ar fi fost pierdute şi omenirea n-ar fi evoluat ci ar fi regresat, ori s-ar fi poticnit în propria ei anarhie. Constatăm, iată, că în vederile lui A. Comte omenirea se confruntă cu o constantă bifurcaţie latentă, căci în tot ceea ce fac societăţile omeneşti pulsează tendinţa spre ordine (dacă procesul de "sistematizare a existenţei omeneşti" nu este întrerupt) dar şi primejdia regresiunii în starea de anarhie (dacă procesul de "sistematizare a existenţei" este întrerupt ori diminuat). Pentru ca acest proces să continue este necesară fixarea achiziţiilor omenirii în "aparate de sistematizare a existenţei" cum ar fi instituţiile. Instituţia care a conservat noul vector al sociabilităţii umane în faza descompunerii fetişiste a fost sclavajul. Acesta a permis unei părţi a omenirii să se elibereze de muncă productivă şi totodată a impus părţii majoritare munca constantă. Însă, nici sclavajul, nici apărarea patrimoniului ori cucerirea de patrimonii, nu erau posibile fără instituţia războiului. Acesta, şi deci activitatea militară devin preponderente şi fixează astfel caracter militar societăţii omeneşti. Aceasta dobândeşte configuraţia de societate militară.

Însă, singură, activitatea războinică n-ar fi putut aduce ordinea, ci doar un regim de silnicie. Alături de clasa militară, a trebuit să apară o clasa nouă, intelectuală, preocupată într-adevăr, cu sistematizarea forţei intelectuale şi deci, cu instaurarea ordinii. Aceasta este clasa preoţilor (sacerdoţiul) şi activitatea prin care acesta a recuperat ordinea compromisă în epoca declinului stării fetişiste, a fost politeismul în prima formă: "politeismul conservator". Acesta a consacrat instituţia "dualismului

teoretic". **Graţie acestuia este inaugurat modelul ordinii umane, lăuntrică societăţii şi omului, alături de ordinea fatală a naturii, prinsă în reţeaua cauzelor sale directe şi necontrolabile de către om.** Or, politeismul, preluând ideea "cauzalităţii directe" inaugurează procesul înlocuirii ei cu o "cauzalitate indirectă" provenind nu din interiorul lucrurilor, ci din afara lor, de la o voinţa divină. Începe lupta "voinţei" contra "necesităţii" după ce fetişismul "instituise subordonarea omului faţă de lume" [104].

> "Voinţele fetişiste, în ciuda naturii lor fictive, erau independente de noi, în raport cu încorporarea lor în substanţe reale." [105]

Ideea unei "voinţe divine", cu care debutează politeismul, consacră ideea "intervenţiei" exterioare. Or tocmai prin aceasta este, pentru prima dată indirect exprimată, în forme religioase, ideea unei "umanităţi" capabile să acţioneze asupra materialităţii – zeii politeişti, "fiinţe himerice", cum zice Comte, "au servit de organ aspiraţiilor noastre celor mai nobile." [106]

> "Izolând divinitatea din lucrurile materiale, politeismul neutralizează toate piedicile care se ridicau în calea întreprinderilor industriei omeneşti." [107]

Apare astfel un nou tip de mentalitate productivă, diferită de cea cultivatoare a agricultorului, mentalitate artificial-industrială, a celui care se crede îndreptăţit să modifice lucrurile nu doar să le cultive.

Şi poate că unul dintre cadrele expansiunii sociabilităţii a fost sărbătoarea colectivă, o "instituţie" puternic dezvoltată în cadrul cultului politeist. Acesta a prilejuit reuniunile de masă şi deci a lărgit enorm cercul contactelor sociale. E. Durkheim va atribui sărbătorilor un rol fundamental în geneza valorilor. Războaiele epocii politeiste sunt implicit războaie religioase. Se constituie, în fine, un alt aparat de sistematizare a existenţei colective: sistemul de cucerire. Acesta lărgeşte grupul social, politic şi religios, sporind astfel dimensiunea corpului social supus aceluiaşi proces de diviziune a funcţiilor intelectuale, morale şi materiale. Cu grupul lărgit, tot mai multe populaţii sunt atrase în cercul muncii perseverente şi astfel cercul societăţii militare se lărgeşte pe seama populaţiilor care se vor fi aflând în stadii prepoliteiste.

Procesul prin care deci se impune logica sistemului de cucerire este încorporarea şi asupra acesteia vom reveni mai încolo dată fiind actualitatea teoriei încorporării mai ales în urma dezvoltării paradigmei

mondialiste.

Între toate direcţiile acestea, două ni se par esenţiale: teoria încorporării societăţilor locale în "sisteme mondiale" şi teoria răspunsului istoric la o "problemă evoluţionară".

Prima paradigmă îşi va atinge gloria în cadrul orientării mondialiste, a două, în cadrul teoriilor civilizaţiilor, printr-o performanţă ca aceea a lui Toynbee. Dacă la acestea două, o reţinem pe cea comteistă propriu-zisă, adică cea consacrată prin teoria istorică a sociabilităţii umane, ne dăm seama că sociologia dinamică este încă actuală. Ne aflăm, aşadar în plin paradox: o teorie şi un model care şi-au pierdut actualitatea conţin paradigme de o formidabilă actualitate şi de o deplină valabilitate. Cu condiţia de a supune teoria în cauză unei lecturi multiparadigmatice. Numai astfel putem sesiza răspunsul comteian la problemele redeschise de actualul context teoretic european şi mondial.

Vom observa, deci, ambivalenţa teoriei evoluţioniste comteiene. Ca teorie unievoluţionară, citită *ad literam*, ea deţine un slab coeficient valoric. Citită însă printr-o lectură nouă, care deplasează accentele şi recuperează distincţia între proces istoric şi proces evoluţionar, teoria redevine interesantă. Confuzia cea mai gravă este aceea dintre procesul istoric şi cel evoluţionar, astfel încât A. Comte asimilează secvenţele istorice analizate de el unei scheme evoluţioniste, iar modelul logic al analizei este transferat asupra istoriei, principiul succesiunii unor stări (din multitudinea de stări şi faţete) ale istoriei fiind înălţat la rangul de lege a evoluţiei unice. În esenţă, legea celor trei stări şi cinci faze evoluţionare, se întemeiază pe un postulat de esenţă filosofică, şi anume **postulatul unităţii active a Umanităţii în istorie.** Umanitatea sau "Marea Fiinţă" se realizează pe sine progresiv după o lege care presupune trei stări universale: teologică, metafizică şi pozitivă. Vom observa că **ideea postulată de Comte se bazează pe interpretarea evoluţionistă a unor "valori polare": religioase şi ştiinţifice.** Aceste două valori au o "sferă latitudinară, fiind alcătuite din doi termeni polari şi reprezentând întotdeauna un "anumit dozaj al acestor doi termeni" [108].

Valoarea polară deci se întemeiază pe o tensiune existentă între două structuri de caracter opuse.

Termenii polari ai teoriei lui Comte sunt sistemul teologic şi cel pozitiv, iar tensiunea dintre aceştia este asimilată de Comte unei tranziţii ce poartă denumirea de "stare metafizică". Comte atribuie acestei polarităţi un sens evoluţionar, astfel că organizarea latitudinară a termenilor în interpretare istoricistă. În viziunea comteistă, Umanitatea se împlineşte într-un regim de evoluţie de la starea teologică la cea de biruinţă a pozitivismului.

> "Între cele doua sisteme incompatibile, spiritul metafizic instituie în mod spontan o tranziție graduală, propria sa destinație fiind circumscrisă acestei operații." [109]

Destinația spiritului metafizic este deci una foarte importantă din punct de vedere sociologic: el va garanta că tranziția, în loc de a fi o perioadă a haosului şi deci o sincopă a omenirii, se menține totuşi, grație spiritului metafizic într-un proces de trecere graduală de la starea teologică la cea pozitivă, ferind omenirea de plonjări în dezordini periculoase.

Trecerea aceasta de la o fază la alta descrie, în viziunea comte-istă, lungul proces al "inițierii umane" în sistemul ordinii universale care se suprapune celei de-a treia stări, starea pozitivă. Criteriul celor trei stări este unitatea psihologică bazată pe unitatea intelectuală a omului şi a societăților. Fiecare dintre cele trei stări atinge o asemenea unitate în felul ei propriu: starea teologică prin mijlocirea credinței în "ființe supranaturale", cea metafizică prin intermediul unor entități abstracte şi cea pozitivă prin legile pozitive, ştiințifice, ale ordinii universale. Starea teologică se înfățişează sub două moduri distincte: fetişismul şi teologismul propriu-zis. La rândul ei, starea metafizică are caractere comune cu cele două "sisteme polare" între care flotează. Ea instituie, în locul teologiei, ontologia.

> "Ontologia nu este mai puțin generală ca teologia din care emană. Ea abordează, în mod analog, cercetarea cauzelor, de caracter absolut, dar substituind divinităților spontane, entitățile sale sistematice... Fiecare entitate poate fi înfățişată fie ca zeu spiritualizat pe care-l înlocuieşte, fie ca fenomen generalizat pe care-l desemnează, astfel că spiritul se află mai apropiat de teologism sau de pozitivism" [110].

Pe măsură ce noțiunile relative, descriind legăturile reale, înlocuiesc concepțiile absolute, spiritul pozitiv înaintează în detrimentul celui teologic. În faza dizolvării spiritului teologic, ontologia, respectiv spiritul metafizic, acționează irevocabil subversiv, arătându-se mai ales sub expresia sa de putere dizolvantă care consacră "îndoiala filosofică", corupția morală şi dezordinea politică" [111]. Aceasta este "anarhia modernă" care persistă până ce "pozitivitatea s-a sistematizat îndeajuns".

> "Când legile au dobândit o generalitate care le permite să înlocuiască totodată voințele şi entitățile, spiritul metafizic devine retrograd, fără a înceta să fie anarhic... Aspirând la dominația absolută,... el constituie principalul obstacol în calea

biruinței sintezei finale căreia i-a facilitat pregătirea” [112].

**Legea succesiunii celor trei stări nu exclude ideea coexistenței unor “teorii” aparținând, fiecare, câte unei alte stări.**

De aceea, legea evolutivă a celor trei stări trebuie completată cu

> “regula complementară care subordonează, în mod necesar, inegalitatea vitezelor diversității fenomenelor” [113].

Orice clasificare pozitivă trebuie să se bazeze pe principiul triplu – fizic, intelectual, moral – şi astfel putem distinge **trei clase de legi naturale: morale, intelectuale şi fizice.** Aceasta este a doua lege a dinamicii sociale şi ea se referă la “ierarhia enciclopedică” a cunoştințelor.

**Principiul ierarhiei coimplică două aspecte: “ordinea fizică sau exterioară, materială şi vitală, este totodată superioară sub aspectul generalității şi al simplității şi inferioară, în demnitate, ordinii umane, fie intelectuală, fie morală” [114].**

Acest aspect dictează o corelație puternică între activitatea practică, industrială sau militară, şi predispoziția spre cercetarea legilor fizice, după cum spiritul sacerdotal şi sentimentul feminin sunt mai aplecate spre studiul ordinii umane cu scopul de a-l modifica pe o cale înțeleaptă. În fine, legea celor trei stări reclamă şi un AL TREILEA PRINCIPIU în baza căruia “evoluția mentală”, motorul devenirii şi cadrul legii evoluției, trebuie integrată în ansamblul dezvoltării sociale, ceea ce, deci, implică recuperarea domeniului activității şi deci a regulii care o guvernează.

**Această regulă este** a treia lege a dinamicii sociale şi **ea se referă la reglarea *“succesiunii generale a variațiilor proprii destinației noastre practice”*.**

Aşa cum aspectul pur uman antrenează o diviziune între latura intelectuală şi cea morală, tot astfel, aspectul practic implică o diviziune între existența militară şi cea industrială. *“Viața războinică trebuie privită multă vreme ca fiind cea mai bună şcoală a supunerii şi principală sursă a autorității.”* [115] În schimb, “viața industrială” începe prin a fi esențialmente personală sau, cel puțin, pur domestică. Acest caracter egoist persistă chiar când industria va căpăta o dezvoltare vastă. Prin urmare, viața militară este mult mai predispusă

organizării depline, astfel că ea reprezintă, prin ea însăşi, o cale optimă pentru sistematizarea vieţii colective. Nu acelaşi lucru este valabil pentru viaţa paşnică. Prin urmare, sistemele militare dezvoltă propriul lor aparat de sistematizare a existenţei, şi acesta este "sistemul de cucerire". Acesta s-a constituit pe deplin în antichitate. Cucerirea are, în raport cu popoarele cucerite, funcţia pe care-o îndeplinise sclavajul: a face să "prevaleze existenţa industrială" în mediul acestor popoare.

Să reţinem această idee de însemnătate excepţională, conform căreia o anumită stare şi, deci, un anume regim de existenţă dezvoltă, în cele din urmă, un "aparat propriu de sistematizare a existenţei" (cum este "sistemul de cucerire" în cadrul societăţilor militare). Dacă acest "aparat" s-ar dezagrega, existenţa s-ar dezintegra ea însăşi ceea ce ar fi echivalent cu un proces devoluţionar, de regresiune istorica. În al doilea rând, un atare aparat are funcţia de a fixa o uniune spirituală în cadrele practice ale vieţii.

Comunitatea teologică poate şi ea să suscite vaste asociaţii, dar această uniune spirituală nu poate căpăta plenitudine decât la populaţiile strânse laolaltă prin "marile încorporări militare". Abia acestea menţin asemenea populaţii în cadrul unei "uniuni spirituale" şi garantează "prevalarea vieţii industriale" în cadrul lor.

> "Cucerirea asigură la scară colectivă ceea ce sclavajul produce la scara individuală, imposibilitatea de-a ameliora situaţia decât prin muncă." [116]

Încorporarea militară, în viziunea lui Comte, recanalizează tendinţele războinice extrem de pronunţate – care altfel ar duce la neîncetate lupte sterile – transfigurându-le în energiile colective ale muncii.

> "Chiar la populaţiile moderne, unde imensa majoritate s-a obişnuit de multă vreme să trăiască din muncă, nu este încă dificil să împingi spre spiritul de cucerire excitând orgoliul şi vanitatea, care, de altfel, acoperă adesea cupiditatea. Războaiele persistente care survin, în evul mediu, între oraşele italiene de-abia dezlegate graţie industriei, /de spiritul războinic/, arată clar cât de indispensabilă a rămas presiunea din exterior pentru pacificarea interioară" [117]

Această a treia lege, deci, ne previne că trebuie să cercetăm procesele prin care viaţa industrială devine preponderentă în raport cu cea militară şi astfel reorientează axul societăţii, dinspre direcţia şi tipul

militar, spre direcţia şi către tipul industrial.

**Iată dar că, precum primul a sesizat Ion Ungureanu, legea celor trei stări nu are înţeles deplin decât împreună cu legea preponderenţei.**

Fără aceasta îşi pierde orice înţeles mai înalt şi orice valoare teoretică, alunecând în cripta istoriei, în muzeul produselor teoretice ale spiritului uman. Prin urmare, evoluţia înseamnă şi *preschimbarea ascendentului iniţial al activităţilor războinice în ascendentul modern al activităţilor industriale* în decursul evoluţiei umanităţii. Această lege, sau acest aspect al legii evoluţiei a lui Comte, este şi cel mai criticabil fiindcă, sociologic vorbind, această demonstraţie nu poate fi făcută. În speţă nu se poate spune că gravitarea socială în jurul activităţilor războinice a lăsat locul pentru gravitarea socială universală în jurul activităţilor industriale. Este de făcut o observaţie extrem de importantă, care ţine de ceea ce s-ar putea denumi o sociologie a războiului, şi anume:

**În viziunea lui A. Comte, războaiele nu trebuie interpretate în raport cu ele însele, ci cu destinaţia lor socială.**

De altminteri, în general, acesta este un criteriu universal de judecată în jurul tuturor marilor sisteme, civilizaţii, aparate, procese de sistematizare, etc. Destinaţia socială a războaielor este "sistemul de cucerire" care contribuie la "pacificarea" externă şi deci la orientarea omenirii pe drumul de evoluţie către sistemele industriale. Prin urmare, sistemul cuceririlor încetează de îndată ce şi-a atins limita de extensie pe care-o comportă. Atunci, crede Comte, survine direct existenţa industrială, care a fost pregătită de către regimul militar. Or sistemul de cuceriri care a jucat în Europa un asemenea rol a fost *sistemul încorporării romane*. Sociologia omului modern trece, deci, prin sociologia încorporării romane. Cât priveşte teoria acestui fenomen de încorporare (de naştere şi expansiune a sistemelor militare şi deci în genere a unui sistem mondial), este de observat că, pentru Comte, aceste sisteme se supun legii imanenţei şi a limitei interne de creştere, dincolo de care asemenea sisteme se pot preschimba în opusul lor. Teoria încorporării este cadrul anticipării legii corelaţiunii creşterii şi descreşterii, lege fundamentală a evoluţionismului, prima care împacă ideea polarităţii cu ideea evoluţionistă (evoluţia în condiţiile fenomenelor structurate latitudinar, adică prin termeni opuşi).

Starea metafizică reprezintă "termenul mediu" între starea pozitivă şi cea teologică. Tot astfel în cadrul evoluţiei de la societăţile militare la

cele industriale. Trebuie căutat un termen mediu. A. Comte îşi adjudecă meritul unic de a fi descoperit acest termen mediu.

> "Ansamblul meditaţiilor mele sociologice fiind mai curând dirijate către aprecierea evului mediu, ca mod esenţial al unei adevărate filosofii a istoriei, n-am întârziat să umplu această profundă lacună /a termenului mediu/, determinând această stare intermediară. Ghidat de legea mea a evoluţiei spirituale am sesizat că activitatea defensivă a trebuit să îndeplinească atunci /în cursul evului mediu/, în ordine practică, un oficiu tranzitoriu esenţialmente analog destinaţiei teoretice a spiritului metafizic. Într-adevăr, dezvoltarea totală a sistemului de cucerire proprie antichităţii n-ar fi putut determina biruinţa directă a civilizaţiei industriale decât dacă ar fi îmbrăţişat ansamblul speciei. O atare plenitudine fiind imposibilă, activitatea militară a continuat să predomine la populaţiile scăpate de încorporarea graduală. Dar, din acel moment, ea s-a dirijat contra populaţiei dominante, care a fost împinsă, în consecinţă, mai întâi spontan, apoi sistematic, să-şi schimbe atacul în apărare. În acest fel, civilizaţia feudală a trebuit să succeadă sociabilităţii cuceritoare, devenind astfel un cadru mai favorizant pentru pregătirea regimului industrial" [118].

Teoria încorporării, aşadar, explică o latură importantă a "iniţierii umane" în spiritualitatea pozitivă. Legea evoluţiei implică o triplă corelaţie: a) *"cele trei moduri consecutive ale activităţii, cucerirea, apărarea şi munca, corespund celor trei stări succesive ale inteligenţei, ficţiunea, abstracţia, demonstraţia"* [119]; ) "această corelaţie fundamentală" este principiul explicativ al celor "trei vârste naturale ale omenirii".

> "Lunga sa copilărie, care acoperă întreaga antichitate, a trebuit să fie esenţialmente militară şi metafizică; adolescenţa sa, corespunzând evului mediu, fiind metafizică şi feudală; în fine, maturitatea sa, de-abia sesizabilă de câteva secole, este necesarmente pozitivă şi industrială" [120].

Aceasta este, deci, a treia corelaţie, între epocile istorice şi vârstele de creştere ale "organismului social". Cu aceasta însă, ne aflăm faţă-n faţă cu o teorie istorică a sociabilităţii. Propoziţia fundamentală a acestei teorii este aceea că omul european (Comte face eroarea să asimileze tipul uman la omul european) are o vârsta de 2000 de ani, în sensul că după ce fetişismul a contribuit la dezvoltarea sociabilităţii sedentare şi a societăţii

domestice, a început lungul proces european de dezvoltare a sociabilității, iar acest proces, care cuprinde "regimul sistematic" al umanității, s-a desfăşurat integral în Europa.

5 Să reținem, în fine, că fiecare stare evoluționară este caracterizată de coexistența a două puteri opuse şi complementare şi a doi agenți.

În faza metafizicii, cele două puteri rivale – speculativă şi activă – reprezentate de "filosofi" sau ideologi şi "legişti" – se înfruntă într-un cadru nou: Universitățile. Universitățile care vor încadra treptat ramurile intelectuale vor da lovituri decisive monoteismului. Apar "organizațiile de legişti" (precum cele italiene) cărora li se adaugă treptat corpul "avocaților", care după Revoluția franceză vor cuceri locurile cele mai însemnate în viața politică. Pe de altă parte, expansiunea învățământului universitar ne confruntă cu cea mai gravă plagă a epocii "marii anarhii", apariția unei "clase echivoce", o "clasă a mediocrităților intelectuale" produse de aceste universități. Comte îi asimilează acelei

> "clase echivoce în care nici o chemare intelectuală nu e puternic pronunțată şi pe care-i desemnăm cu termenii de «literatori» sau «scriitori»" [121].

Aceştia dimpreună cu avocații sunt "lipsiți de convingeri solide" şi incapabili de a "elabora ei înşişi o gândire filosofică şi politică" [122]. Clasă falsă, ei îşi vor asuma rolul unei inexistente clase speculative şi vor deveni astfel cauza "anarhiei intelectuale" împotriva căreia se îndreaptă războiul lui Comte, care-şi punea speranțe în sociologie şi sociologi pentru înlăturarea acestei clase intelectuale sterile şi primejdioase căci este agentul anarhiei intelectuale şi, prin aceasta, al dezordinii sociale.

Există deci o caracteristică ce ține de morfologia modernismului european: geneza mediocrității. Mediocritatea este un fenomen socio-intelectual de scară europeană. Ea defineşte criza de vocație a "intelectualității europene." Când această criză atinge mecanismul spiritual al Europei avem de-a face cu o nouă formă a falsului şi anarhiei: puterea mediocrității, care trebuie examinată de sine stătător (eventual prin analiza ideilor lui Tocqueville).

Analiza comteiană reapare la Tocqueville, de la care o va prelua Eminescu, unul dintre cei mai înverşunați luptători cu "proletariatul condeiului", acea *plebea scribax*, care nefiind pricepută la nimic alcătuieşte o clasă echivocă ce-şi face meserie lucrativă din demagogie. La Tocqueville chestiunea reapare sub teza distincției între ideolog (creat de

revoluția franceză) şi specialist (creat de revoluția engleză). Alături şi în contra acestui curent anarhic, însă, se desfăşoară procesele constructive, viața industrială.

Trecerea de la o fază de evoluție la alta a antrenat nu doar transformarea structurală a agentului evoluției ci şi "deplasarea" lui spațială, astfel că faza politeistă, de pildă, a însemnat şi intrarea agentului grec (şi urban) în istorie, după cum faza monoteistă a antrenat înlocuirea agentului grec-răsăritean prin cel catolic-apusean. Să reținem, deci, că după faza politeistă (politeismul conservator a lăsat, aşadar, treptat, loc politeismului intelectual şi în fine, celui social, prin care s-a afirmat rolul agentului grec şi roman în devenirea sociabilității umane a urmat cea monoteistă care-a adus pe scenă un alt agent evoluționar, cel catolic-apusean. Faza monoteistă, crede Comte, se suprapune peste perioada numită de el "a inițierii catolico-feudale". Cu dizolvarea acestei ultime faze a stării teologice omenirea intră într-o lungă perioada de tranziție, care în accepția lui, corespunde stării metafizice. Dacă perioada inițierii catolico-feudale a consacrat separarea puterii spirituale de puterea temporală prin ideea, între altele, a unui reprezentat pe pământ a lui Dumnezeu, perioada metafizică începe a căpăta preponderență contra celei militare, apar oraşele mari, se afirmă ocupațiile industriale, instrucția intelectuală se accentuează şi începe a pătrunde în industrii, clasele muncii se emancipează şi astfel viața de familie (refuzată sclavilor) se generalizează, egoismul scade în favoarea altruismului etc[123]. Acestea toate sunt caracteristici ale spiritului pozitiv care, treptat, treptat, istoveşte anarhia şi reinstituie pacea şi ordinea religiei pozitive. În acest proces, se sesizează E. Speratia, un rol special a revenit unor invenții tehnice precum: busola, arma de foc, tiparul, care vor transforma comerțul, caracterul armatei şi industria cărții. Pentru a se ajunge aici, însă, omenirea a trebuit să treacă prin cele trei stații ale tranziției: experiența greacă, cea romană şi cea catolico-feudală.

Dacă experiența greacă este cadrul primului curent de manifestare anarhică a forței intelectuale, experiența romană este cadrul lărgirii spațiale a sociabilității până la hotarele care delimitează astăzi lumea romană de restul lumii. Acest proces este numit de Comte "încorporarea romană" şi capitolul al V-lea din **Sistemul de politică pozitivă** este consacrat "Teoriei pozitive a încorporării romane". Fără încorporarea romană, nu s-ar fi constituit cadrul acelei societăți exemplare care a realizat şi sinteza monoteistă şi a declanşat şi marea revoluție occidentală inaugurând astfel epoca "marii anarhii" europene din care vor ieşi biruitoare, crede Comte, forțele noii societăți, forțele "spiritului pozitiv".

Cu teoria încorporării romane este inaugurată o nouă paradigmă de

analiză dinamică a societății, aceea care pune pe primul loc expansiunea spațială, creşterea în spațiu. Această nouă paradigmă este primul semn de manifestare a unei orientări care-şi va atinge gloria şi maturitatea teoretică cu aşa-numitele teorii centru/periferie sau mondialiste, preocupate de cercetarea legilor expansiunii mondiale a unei noi civilizații istorice, civilizația capitalistă. Este, de altminteri şi prima ocazie de criză a viziunii globalist-universale a lui Comte fiindcă, în noua paradigmă, încorporarea lumilor în cercul noii civilizații se desfăşoară după un model cu "centru", "periferii" şi "semiperiferii". Însă ceea ce are teoria încorporării la Comte şi nu întruneşte la noii teoreticieni ai încorporării capitaliste este o antropologie şi o teorie a sociabilității. Procesul încorporării este, în viziunea lui Comte, un proces care atinge nu doar structurile economice, sociale, ocupațiile, regimul muncii şi al prelevărilor, etc., ci şi natura sociabilității, în aşa fel încât putem examina sistemele mondiale după criteriul statutului pe care ele îl conferă omului nu numai după criteriul strict al raționalității economice (legile economice).

Primul tip de sistem mondial european este sistemul roman şi de aceea modelul pe care Comte îl inaugurează pentru cercetarea unui sistem mondial intră în seria teoriilor mondialiste. De aceea credem că el reclamă o examinare separată, dimpreună cu teoria dezorganizării societăților, pe care Comte ne-o propune în capitolul VII din **Sistemul** sau, capitol intitulat: "Teoria pozitivă a revoluției occidentale" sau, "Aprecierea generală a dublei mişcări moderne". Cu aceste două teorii, alături de care s-ar putea aşeza şi schița sa de teorie a tranziției s-ar putea, în fine, completa întreaga contribuție comteistă la sociologia dinamică. Aceasta nu cuprinde, cum au spus toți istoricii sociologiei doar o teorie evoluționistă ci încă **trei corpuri teoretice,** fiecare inaugurând o paradigmă ce va face epocă în secolul al XX-lea:

a) **o teorie a încorporării**, prin care este inaugurată paradigma mondialistă sau sociologia sistemelor mondiale;

b) **o teorie a tranziției**, prin care este inaugurată seria teoriilor modernizării şi ale "decolării" (W. E. Moore, W. Rostow, N. J. Smelser);

c) **o teorie a dezordinii sociale**, a dezorganizării şi a curentelor anarhice, care va fi imediat reluată de către Durkheim cu teoria formelor patologice ale sociabilității, de unde, mai apoi, se vor desprinde teoriile "problemelor sociale", ale "terapiei sociale", teoria "social-work"-ului american şi o întreagă direcție de preocupare preluată în şcolile de asistență socială, etc.

Dacă pe linia sociologiei evoluției putem încadra sociologi precum Julian Steward, El. Service (întemeietor al neoevoluționismului), pe linia teoriilor mondialiste putem încadra şcoli celebre precum cea de la

**Annales**, ori teoreticieni ca I. Wallerstein, S. Amin, G. Frank.
La teoria dezorganizării şi a curentului anarhic vom găsi o serie lungă în care se înşiruie mari spirite, de la marii sociologi romantici, la Tocqueville şi Eminescu ori, în linia sociologiei britanice, la un Th. Veblen sau, în linia sociologilor ruşi, la teoreticienii *ochlos*-ului proletarian şi lumpenburghez. Seria aceasta se diversifică în cadrul teoriilor "parazitismului social" pe care un St. Zeletin le examinează într-o lucrare celebră, deschizătoare de drumuri, şi anume: **Originile burgheziei romane**... Dar despre celelalte trei paradigme decupate din opera lui Comte, paradigma anarhismului social, a mondialismului şi a tranziției, cu altă ocazie.

# PARTEA A II-A

# UNITĂŢILE SOCIALE
# FAMILIA ŞI POPORUL

## MONOGRAFISMUL. SERIA SOOCIOLOGIEI MONOGRAFICE. ŞCOALA LE PLAY

### MONOGRAFIA DE FAMILIE

### "Materialismul sociologic". Marx şi Le Play . De la monografia de familie la Nomenclatorul lui H. de Thourville.

***1. Regimuri funcţionale ale ideii de comunitate.***
***2. Le Play şi şcoala sa. Profil intelectual.***
***3. Materialismul sociologic. Marx şi Le Play.***
***4. Familia şi evoluţia tipului social.***
***5. Comunitatea "empirică" şi nomenclatorul lui Thourville.***

1 Societatea face cu putinţă diversificarea mediilor de viaţă, de la mediul familial la cele profesionale, politice, spirituale etc., pe carte le denumim "medii sociale de existenţă", diferite de mediul natural în care trăiesc alte vieţuitoare. Deşi mediile sociale de viaţă sunt accesibile indivizilor, societatea rămâne tuturora "lucrul" cel mai ascuns, cu secretele cele mai bine păzite. Drumurile către cunoaşterea acestora sunt două: unul porneşte de la marea teorie, altul de la regimul observaţiei directe. Primul a fost drumul lui Comte, cel de-al doilea este drumul celei dintâi şcoli majore de sociologie franceză, şcoala lui Frederic Le Play.

**Ideea sociologică-pivot a acestei şcoli este ideea comunităţii de rudenie sau familiale, în sens larg.**

Examinând regimurile funcţionale ale ideii de comunitate, Nisbet delimitează cinci astfel de regimuri, fiecare dintre ele descoperind o altă faţetă a aceleiaşi realităţi: comunitatea. Aceste cinci regimuri funcţionale

ale ideii de comunitate dezvoltă patru accepțiuni generale ale termenului şi deci încadrează înțelesurile sociologice ale conceptului. Cele patru regimuri teoretice ale ideii de comunitate la care se referă Nisbet sunt:

**a) "comunitate morală" (sens pe care-l capătă conceptul în sistemul sociologic comteian);**

**b) "comunitatea empirică" (Le Play);**

**c) comunitatea ca tipologie (la Tonnies şi Weber);**

**d) comunitatea ca metodologie (utilizabilă drept cadru de analiză, aşa cum apare la Durkheim);**

**e) "comunitatea moleculară", fațetă evidențiată în studiile de nivel micro-sociologic (Simmel).**

**La acestea aş adăuga regimul funcțional pe care l-a ilustrat marxismul prin ideea de comunitate soteriologică.**

**Ar trebui mai apoi meditat asupra eventualei încadrări în sociologie a celor două utilizări ale ideii de comunitate: ce religioasă şi cea utopică.**

Aceste funcții teoretice ale aceleiaşi idei sociologice trebuiesc invocate pentru a dobândi acces la conceptul de comunitate: funcția morală, funcția empirică, funcția tipologică, funcția metodologică şi funcția moleculară (care plasează analiza între nivelul elementar şi cel global). Comunitatea, deci, este o realitate *morală*, delimitată *empiric* având o semnificație *tipologică* şi reprezentând un *cadru metodologic* adecvat pentru studiul unor chestiuni precum: moralitate, lege, contract, religie, spirit uman, etc. În fine, comunitatea mijloceşte accesul nostru la nivelul molecular al societății (microsocietatea), etc.

Ideea de "comunitate morală" întăreşte aproape exclusiv înțelesul moral al conceptului, tocmai fiindcă unghiul ei de lumină este orientat asupra forței morale ca element definitoriu al comunității. Teoria lui A.Comte despre cele trei forțe – materială, intelectuală şi morală – identifică într-atât de mult puterea comunitară a familiei cu forța morală încât toate celelalte aspecte trec în umbră. Forța morală şi deci *afectul* reprezintă regulatorul comunității, este socotită criteriul definitoriu al comunității ca fenomen social. Pentru a defini o formațiune socială dată (comunitate, sacerdoțiu, etc.), A. Comte utilizează drept criteriu preponderența uneia dintre cele trei puteri sociale în compoziția psihosocială a respectivei formațiuni. Clasa bogaților este "clasa" puterilor materiale, clasa speculativă ("sacerdoțiul") este "clasa" puterii intelectuale, iar familia este, prin excelență, "instanța" puterii morale. Aceasta nu numai că-şi are izvorul în viața de familie, dar este, în acelaşi timp şi unicul ei regulator. Dacă există un regulator moral în societate, aceasta se datorează

familiei.

Familia, deci, este "comunitatea morală" prin excelenţă.

Pe de altă parte, întrucât ceea ce dă energie, deci, "putere" (vigoare), legăturii sociale este "forţa morală". Înseamnă că temelia societăţii este "comunitatea morală". Aceasta e tot una cu a spune că "substanţa ultimă" a legăturilor sociale (a societăţii) este "energia" sau forţa morală".

Cum esenţa puterii morale este afectul şi cum acesta este forţa care uneşte şi garantează *existenţa comunitară* ne dăm seama că între comunitate şi forţa morală este o identitate de înţeles.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul celui de-al doilea regim funcţional al ideii de comunitate, instaurat în sociologie de ŞCOALA LUI LE PLAY. Familia nu mai este concepută şi definită exclusiv pe baza criteriului moral. Familia, în viziunea acestei şcoli, reproduce toate caracteristicile empirice ale societăţii, nu doar pe cele specific morale. Nimic din ceea ce reprezintă realitatea substanţială a societăţii nu este străin de sistemul familiei, în viziunea acestei şcoli. Familia sintetizează caracteristicile substanţial-empirice, în diversitatea lor, ale socialităţii însăşi.

**Ea nu este numai o realitate morală, ci una empirică şi de la ea trebuie să pornească studiul societăţii. Metoda adecvată pentru studiul empiric (în amănunţime) şi unitar al familiei ar putea fi monografia de familie, iar tehnica adecvată pentru studiul ei cantitativ este, cum vom arăta mai încolo, bugetul de familie.**

Aşa cum familia reproduce empiric, adică substanţial, realitatea socială, cu toate dimensiunile ei concrete, tot astfel bugetul de familie reproduce viaţa socială în aspectele ei diverse şi măsurabile. Invenţia lui Le Play, aşadar, este deopotrivă teoretică şi metodologică, întrucât el n-a modificat numai funcţia (regimul) teoretic al ideii de comunitate, dar a inventat totodată şi procedeul, drumul către realitatea noului concept, acela de "comunitate empirică". Acest procedeu este tocmai "bugetul de familie", folosit după regulile monografice (studiul exhaustiv al unităţii sociale).

Modificări de regim teoretic au fost operate, cum am văzut, şi de către Durkheim ("comunitatea metodologică") şi de Simmel ("comunitatea moleculară"), etc.

În viziunea lui Durkheim, societatea "operează" prin clasificări, ierarhii, încadrări de fapte individuale în categorii "juridice" represive sau restitutive. Societatea acţionează "metodo-logic", adică elaborează "logicile operatorii" (metodologiile acţiunii individuale şi colective).

Cu fiecare nou regim funcţional al ideii de comunitate asistăm, iată, la reîntemeierea sociologiei. Le Play se află şi el la originea unei asemenea reîntemeieri.

Se poate sesiza **caracterul multiparadigmatic** al ideii sociologice de comunitate. Modul acesta specific de a fi al ştiinţei sociologice nu este nici pe departe expresia imaturităţii ei, ci mai degrabă condiţia care permite spiritului să rămână liber în faţa diverselor regimuri sociale, culturale şi istorice ale aceleiaşi idei. Aceste regimuri au rostul de a descoperi faţetele ideii sociologice şi de a complini sfera unei noţiuni teoretice. Iată de ce am susţinut că descoperirea acestui specific al ştiinţei sociologice este de o importanţă didactică şi ştiinţifică decisivă. După o perioadă de aservire intelectuală faţă de un regim ideologic al sociologiei – cel marxist – ni se oferă modelul prezervării libertăţii spirituale a cercetătorului faţă de cadrul teoretic disciplinat al ştiinţei sale.

**Acest model împacă disciplina gândirii cu libertatea spirituală,** amândouă atât de necesare oricărei activităţi ştiinţifice.

Este uluitor să constaţi că unii sunt atât de miopi în faţa unei descoperiri de rang aşa de înalt, cum este aceasta a lui Ion Ungureanu.

Trecerea în revistă a celor între patru şi şapte regimuri funcţionale ale ideii de comunitate este încă un prilej să atragem atenţia asupra acestei formidabile tehnici didactice şi metodologice pe care a descoperit-o Ion Ungureanu pornind de la ideea caracterului multiparadigmatic al sociologiei ca ştiinţă. Până acum acest caracter a fost interpretat ca dovadă pentru condiţia de protoştiinţă a sociologiei. Ion Ungureanu dovedeşte că aceasta este, dimpotrivă, semnul specificului unei ştiinţe. Atitudinea cerută studentului de această descoperire este "lectura multiparadigmatică". Atitudinea cercetătorului constă în ceea ce, tot Ion Ungureanu, numea "integrarea metodologică" a paradigmelor în raport cu cele patru "regimuri" ale teoriei sociologice: teoria sociabilităţii, teoria structuralităţii societăţii, teoria structurilor sociale, teoria dinamică a societăţii. Examinând ideea lui Ion Ungureanu prin teoria lui Blaga a regimurilor funcţionale ale unei idei, am evidenţiat încă o faţetă a acestei tehnici: examinarea regimurilor teoretice ale unei idei sociologice.

2 Le Play şi-a început cariera ca inginer de mine şi în această calitate a cutreierat Eurasia, înregistrând peste tot observaţiile asupra popoarelor şi a organizaţiilor sociale pe care le-a cunoscut. Interesul său sociologic a devenit atât de puternic încât şi-a abandonat cariera profesională dedicându-se pentru tot restul vieţii studiului societăţii.

Cine studiază secolul al XIX-lea va descoperi acum trei tipare intelectuale în sociologie: a) un tip intelectual ilustrat de Saint-Simon,

Comte, etc., care anunţau mari reforme ale ştiinţei, inaugurau direcţii, într-un cuvânt, se împărtăşeau de la o paradigmă romantică; b) un alt tip de intelectual foarte apropiat de metoda ştiinţei pozitive, precum Quételet şi Le Play, pornind de la spiritul "aritmeticii politice" a secolului al XVIII-lea, alcătuiau statistici sociale, căutau "corelaţii" sau "structuri" în masa datelor, consacrând astfel o ştiinţă cantitativă şi foarte aplicată; c) în fine, un tip pur ideologic, care în cel mai bun caz este un sociolog de cabinet şi în cel mai rău caz este un "comisar ideologic".

Le Play a "combinat observaţia empirică" sistematică, după regulile unei metode, cu "formularea unor inferenţe cruciale" în contextul unei intenţionate aplecări ştiinţifice către studiul tipurilor de familie şi rudenie în Europa. Lucrarea sa **Clasele muncitoare europene** în şase volume, consacră o metodă şi o tipologie. Lucrarea s-a bazat pe date de teren şi pe studii de caz şi ilustrează un întreg curent european de preocupări în chestiunea studiului empiric şi istoric al comunităţii. Astfel, Tocqueville a fost preocupat de

> "comunitatea urbană americană şi de cea rurală în Europa, von Maurer de marca germană... Henry Maine de comunitatea sătească în India, Europa răsăriteană şi Anglia..., Weber de oraşul medieval" [124].

Şcoala lui Le Play ca şi marele sistem al lui A. Comte, ca să-i pomenim doar pe aceştia, arată forţa teoretică a spiritului occidental în secolul al XIX-lea. Gânditori de linii diferite, şcoli felurite, reuşesc acum să clădească imaginea occidentală a lumii şi a istoriei, aşa cum altădată au făcut-o alte mari civilizaţii istorice. Teoriile pe care le prezentăm fac parte din acest mare tablou al lumii pictat de generaţii de mari constructori de sisteme teoretice, adevăraţi "plasticieni" ai ideii. Şi nu există detaliu în acest tablou care să nu-şi datoreze luminile sau penumbrele marii luminozităţi occidentale pe care aceşti formidabili profeţi ai occidentalismului au ştiut s-o îndrepte asupra lumii dintr-un centru spiritual occidental. Dimensiunile spirituale ale tabloului desenat de Le Play sunt uriaşe. El face portretul familial al lumii din cele patru continente şi, între cele patru tipuri familiale, cel occidental iradiază cea mai mare strălucire. Nu altceva făcuse Comte, care în sistemul său construieşte verosimil ideea şi viziunea drumului ascendent al omenirii de la teocraţia orientală la religia pozitivă occidentală şi de la societatea militară, tot orientală, la societatea industrială occidentală, trecând prin tranziţia sistemului defensiv medieval. Dar imaginea de uriaşe dimensiuni în care se văd popoarele planetei pe drumurile lor, istovindu-şi dramele etnice fără a

găsi adevărata soluție decât tot odată cu popoarele Occidentului, apare la Le Play. Spiritul occidental este unul şi acelaşi şi el lucrează profetic spre a-şi duce la împlinire tot el profețiile. Cel ce va citi marea carte a lui Demolins, atât de plăcută pentru lector, nu va întârzia să primească Vestea occidentală. Dintre toate "drumurile", numai cele occidentale sunt cele capabile, în viziunea lui Demolins, să ofere o nouă cheie la marele secret al existenței şi acea cheie, ne convinge Demolins, este *familia particularistă*. Ce forță uriaşă îl va fi mobilizat pe Le Play să organizeze uriaşul său material empiric astfel încât să ne convingă de superioritatea situației engleze, iar unul dintre elevii săi, Demolins, să clădească teoria "superiorității anglo-saxonilor"?

Revenind la opera celui care a dat numele său celei dintâi şcoli sociologice europene, Frederic Le Play (născut la 11 aprilie, 1806, mort în 1882), vom observa că cea mai strălucită lucrare a sa, **Les ouvriers européens** – rezultat al unei activități de peste 20 de ani – se bazează pe mongrafii de familie[125]. La un an după apariția acestei lucrări (în 1855), el va fonda "Societatea internațională pentru studii aplicate ale economiei sociale" (1856), cu sucursale în toată țara. În 1872 întemeiază o altă instituție: "Uniunea pentru pacea socială". Între lucrările sale se cuvine menționată şi **Reforma socială în Franța**. Era, cum îl caracterizează Sorokin, un om de o *"mare sinceritate şi onestitate, cu un sentiment religios profund"* [126]. "Bulversările sociale" ale epocii sale dimpreună cu "rezultatele lor dezastruoase" îl vor împinge spre căutarea unei metode ştiințifice prin care să poată identifica o cale de "ameliorare a condițiilor sociale" [127].

Este sigur că formația lui pozitivă îmbinată cu profundul său sentiment religios sunt cele două caracteristici care explică acel tip de energie şi elanul necesar fondatorului de instituții şi slujitorului unui scop atât de impersonal precum căutarea adevărului social al claselor umile. De altminteri el însuşi se trage dintr-o familie umilă, dar sunt atât de multe cazurile celor care-şi trădează datoriile, cei pe care originea familială şi socială i-au trimis în lume (spre slujire nu spre chiverniseală), încât, cu adevărat un atare caz se cuvine semnalat. Le Play este un om exemplar ca energie morală, ştiințifică şi ca asceză socială (totul pentru lumea din care te tragi şi nimic pentru tine). El face parte dintre marii reformatori pe care secolul al XIX-lea i-a avut din abundență deopotrivă cu profeții aceluiaşi secol de sfârşit de epocă istorică şi de trecere la o epocă ce va fi denumită "postistorică".

Din şcoala lui Le Play mai fac parte H. de Thourville (**L'Origine des grandes peuples actuels**), E.Demolins (**Comment la route crée le type social**, 2 vol. şi **A quoi tient la superiorité des Anglo-Saxons**), P. de

Rousiers (**La vie americaine** şi **La question ouvriere en Angleterre**). Marele geograf social Vidal de la Blache a fost în mod hotărâtor influenţat de şcoala lui Le Play. Se cuvine să facem observaţia că linia din care se trage şcoala braudeliană, cu o metodă modernizată, este desigur şcoala lui Le Play şi nicidecum cea durkheimistă. Nu este riscant să observăm că un structuralist ca C. L. Strauss porneşte la drum cu ideea şcolii lui Le Play, după care secretele societăţilor trebuie căutate în organizările de rudenie.

Înainte de a examina marea invenţie a lui Le Play, să insistăm asupra caracterizării generale a seriei pe care-o inaugurează şcoala lui Le Play şi pe care-o putem denumi cu o noţiune consacrata în perioada interbelică: *"materialism sociologic"*.

3 "Literatorul" român, ca să folosim expresia lui Comte pentru exponentul "clasei speculative echivoce", a crezut şi mai crede - fiindcă încă refuză să-şi aplice lui însuşi o normă de autoinstruire şi chiar de elementară educaţie – că "materialismul sociologic" este tot una cu marxismul. În fapt, în curentul materialismului sociologic se încadrează o serie de şcoli nemarxiste, la care ne vom referi pe parcurs. Una dintre şcolile pe care le-am putea încadra aceluiaşi curent este şi aceasta a lui Le Play.

N-ar fi lipsit de urmări de o anume însemnătate să cercetăm deci câteva dintre deosebirile (şi asemănările) dintre Le Play şi Marx. Acest lucru este îngăduit logic prin aceea că avem un criteriu comun la care să-i raportăm: criteriul *materialismului sociologic*. Caricatura vechilor procedee care raportau totul la marxism vine şi din încălcarea grosolană a regulii unicităţii criteriului în judecata comparativă. Este de observat mai întâi că cel ce se face exponentul acestui curent sociologic se va distinge prin aceea că va fi înclinat să izoleze în lanţul explicativ al fenomenelor cercetate o *verigă obiectivă* căreia îi va conferi deplină independenţă faţă de factorii spirituali ai unei societăţi.

Prin urmare, materialistul decupează din ceea ce el consideră a fi structura existenţei un factor "material", care devine astfel prima verigă în lanţul explicaţiilor sale. Veriga *obiectivă* cu care un "materialist" îşi începe lanţul explicaţiilor poate fi un factor de mediu (mediul geografic, bunăoară, în cazul şcolii geografice, mediul climatic, fizic etc.), biologic (populaţia în şcoala demografică), social (clasa, ori familia), economic (modul de producţie, în şcoala marxistă) etc. Materialismul se poate extinde, aşadar, până la interpretarea materialistă a societăţii însăşi. Caracteristica generală a şcolilor materialiste constă, aşadar, în "izolarea" unui factor anume căruia i se conferă neutralitate, obiectivitate, totală independenţă şi anterioritate faţă de factorul spiritual. "Materialistul" explică şi interpretează structura existenţei prin acest factor (veriga

obiectivă şi materială din care decurg celelalte), care devine astfel punctul de focalizare al tuturor actelor mentale ale sociologului sau filosofului materialist.

Şcolile materialiste se pot naşte şi pot evolua în linii paralele, aşa încât materialismul sociologic cuprinde mai multe "materialisme" nu unul singur.

În cazul lui Le Play această verigă obiectivă, de la care începe a se lega lanţul explicaţiei sociologice, este tipul de familie (structura rudeniei). Pentru Marx, ne amintim, această verigă cheie este clasa socială şi modul de producţie.

În al doilea rând, aşa cum la Marx factorul economic are o preponderenţă în orice explicaţie, pentru şcoala lui Le Play, factorul preponderent este "locul" sau "mediul geografic" în sens foarte larg. Însă, acest element, ca şi la Marx cel economic, dobândeşte preponderenţă prin întregul la care participă, adică în şi prin structuralitatea fundamentală a societăţii. Structura explicativă cuprinde, aşadar, un număr de elemente structural coimplicate, între care, însă, unul are o funcţie preponderentă (determinist-cauzatoare). Această structuralitate în şcoala lui Le Play cuprinde trei elemente: locul, familia şi munca, la care se adaugă un element care uneori este coimplicat structural, alteori nu, şi anume un element superpus, de regulă o populaţie superpusă, fie prin cucerire, fie prin migraţie.

La Marx, elementele structurale coimplicate în orice explicaţie sunt clasa socială, tehnica economică (forţa de producţie) şi tehnica de exploatare.

În rest, elementele deosebitoare îi aşează pe cei doi la poli opuşi: în vreme ce Marx leagă salvarea socială de comunitatea mesianică a proletariatului de fabrică şi de revoluţie, Le Play o leagă de un anume tip de comunitate de rudenie, numită "familie particularistă" şi de reforma socială. În plus, Le Play tratează religia, ca element fundamental pentru viaţa morală şi mentală, cu aceeaşi valoare pentru individ ca aceea a familiei pentru organizarea socială [128]. Or pentru Marx, religia este dimpotrivă, un lucru inutil şi o conştiinţă mistificată şi ca atare el inaugurează o pseudoreligie salvatoare în cadrul comunităţii mesianice proletariene. Acest *eshaton* arată că Marx el însuşi căzuse pradă unei adevărate mistificări pseudoreligioase.

În ceea ce priveşte rolul comunităţii rurale, aici cei doi se află într-o poziţie cu adevărat adversară.

> "Pentru Marx, schema rurală a lucrurilor este echivalentă cu idioţenia în privinţa impactului său asupra gândirii umane." [129]

La polul opus se află Le Play, care este conştient de importanţa industriei, dar vede în "societatea rurală" un cadru de securitate "pe care societatea urbană l-a distrus" [130]. Pentru toată şcoala lui Le Play – şi o să punem lucrul acesta în lumină – socialismul şi secularismul sunt cu totul inadecvate structurilor societăţii europene şi deci reprezintă forme ale "răului social" (dimpreună cu egalitarismul şi "democraţia de masă"). Se lămureşte, în fine, rădăcina atitudinii lui Marx faţa de toate formele de comuniune umană şi chiar faţa de ideea însăşi de comunitate. Marx reduce acest fenomen comunitar la comunitatea mesianică imanentă, unică şi exclusivă, care este o proiecţie utopiană a comunităţii umane (şi o caricatură adânc falsificatoare a eshatologiei Vechiului şi Noului Testament). Faţă de această comunitate mesianică imanentă (fără de Dumnezeirea transcendentală) – cea proletariană – toate celelalte forme de comunităţi apar ca fiind istoric revolute, iar antropologic sunt considerate drept nişte cadre de proiecţie umană mistificată, adică simple refugii şi, deci, încadrări alienante la care recurge fie individul, fie colectivitatea. Familia, comunitatea religioasă, comunitatea etnică, cea rurală, sunt concepute ca nişte cadre de alienare ori de refugiere umană. Singura comunitate reală este socotită a fi cea proletară. Acesta este adevăratul comunism. El este industrial, urban, antiţărănesc şi anticreştin. Dispreţul lui Marx pentru comunitatea rurală reiese din caracterizarea pe care o face el "comunităţii săteşti" referindu-se la India:

> "Oricât de şocantă ar fi pentru simţirea noastră constarea că acele nenumărate organizaţii sociale harnice, patriarhale şi inofensive, au fost dezorganizate şi dizolvate, aruncate într-o mare de nenorociri, că membrii lor şi-au pierdut deodată cu forma tradiţională a acelor civilizaţii şi mijloacele lor obişnuite de subzistenţă, nu trebuie totuşi să uităm că aceste idilice comunităţi săteşti, oricât de inofensive par, au fost întotdeauna fundaţia solidă a despotismului oriental, că ele au închis spiritul uman înlăuntrul celei mai mici sfere cu putinţă, făcând din el instrumentul fără voinţă al superstiţiei, aservindu-l tradiţiei, lipsindu-l de orice grandoare şi energie istorică... Nu trebuie să uităm că aceste mici comunităţi au fost contaminate de spiritul de castă şi de sclavie, că ele au subordonat omul regimului întâmplărilor în loc de a-i reda suveranitatea faţă de condiţionări, că ele au transformat o stare socială autodinamică într-un destin natural veşnic neschimbător...".

Critica pe care Marx o face "comunităţilor săteşti" este una dintre

cele mai stranii reacţii resentimentare împotriva "civilizaţiilor" ţărăneşti.

Comunităţile săteşti nu sunt matca "despotismului oriental", cum sugerează Marx. Acesta nu se naşte din mediul lor, ci deasupra lor, ca nişte "superfetaţii împovărătoare", cum o va recunoaşte Marx însuşi în altă parte. Pentru ele, imperiile sunt simple "cantităţi împovărătoare", expresii istorice ale "statului-povară". Comunităţile săteşti nu sunt lipsite de grandoare şi energie creatoare. Ele reprezintă infrastructura de susţinere a tuturor civilizaţiilor istorice, incluzând-o pe cea "grea", cea industrială (care devastează ecosisteme continentale, maritime, oceanice etc.). Satul n-a inventat sistemul castelor şi nici sclavia, ci sistemul celei mai perfecte "democraţii": "democraţia patriarhală". Castele şi sclavia sunt invenţii ale maşinii imperiale şi răspund nevoilor imperiilor.

**Societăţile ţărăneşti conţin o uriaşă energie, utilizată însă sub imperative clasiciste: de echilibru între istorie şi cosmicitate.**

Ele n-au subordonat omul regimului "întîmplărilor" şi "condiţionărilor oarbe", ci l-au integrat marelui *cosmomorfism universal,* ceea ce este o formidabilă performanţă, pe care n-au reuşit-o nici cele mai strălucite civilizaţii urbane ulterioare, iar cea industrială a eşuat lamentabil căci a scos omul din cosmos azvârlindu-l în istorie, într-un istoricism orb, întunecat, oricâtă legitate i-ar conferi imanentiştii de toate formulele.

Materialismul istoric, aşadar, izolează societatea, o scoate din natură, îi conferă o autonomie istoricistă şi astfel proiectează asupra ei "libertăţi" ecologice care iau în deşert legile *cosmomorfozei*.

**Omul din "fiinţă cosmică" devine "om istoric" orgolios, orbit de mitul materialist istoric care l-a ridicat la rangul mincinos de rege (stăpân) absolut şi deopotrivă despotic al naturii, pe care o poate stăpâni, chipurile, nu după legile naturii (cosmice), ci după legile istoriei (chiar dacă sensul acesteia este anti-natural).**

**De aici ideea că legile istoriei sunt mai puternice, în ceea ce priveşte rânduiala umană, decât legile cosmice. Această proiecţie orgolioasă este marea eroare a istoricismului de orice factură, şi sursa alunecărilor aventuroase ale civilizaţiei moderne.**

Determinismul istoricist (latura esenţială a materialismului istoric, deşi nu singura) şi concepţia disprețuitoare faţă de regimurile cunoscute şi variate ale comunităţi omeneşti îl conduc pe Marx la una dintre acele filosofii cinice ale istoriei, care-l plasează, culmea ironiei, pe filosoful proletariatului în aceeaşi clasă cu filosoful "individualismului" şi "cinismului" burghez – cum a

fost caracterizat F.Nietzche. Fiindcă, în disprețul lui față de satul indian, Marx devine avocatul puterii coloniale engleze:

> "Chestiunea este, zice Marx: poate omenirea să-şi împlinească destinul fără o fundamentală revoluție a stării sociale a Asiei? Dacă nu, oricare ar fi fost crimele Angliei, ea este instrumentul inconştient al istoriei în deschiderea drumului de înaintare a revoluției." [131]

De aici şi până la ideea de popoare revoluționare şi popoare contrarevoluționare nu este decât un pas şi el a fost făcut de către kominternul internaționalist în ceea ce reprezintă contraopera distrugerii unor culturi naționale, cum a fost şi acțiunea pusă în operă de către kominternişti pentru distrugerea culturii române.

Avem, iată, schițată baza epistemologică modernă a unor acțiuni devastatoare inițiate în perioada postbelică împotriva unor culturi naționale întregi, cum a fost cultura română.

"Filosofia" cinică despre caracterul reacționar şi rural al culturii române a servit de bază ideologică acestui holocaust. Față de un asemenea cinism internaționalist şi metropolist, una dintre atitudinile şi ideologiile de reacție şi apărare a fost cea de supraaccentuare a valorilor culturii naționale. Aceasta a fost, la noi, reacția deceniilor 7 şi 8, o reacție națională la kominternism. Această reacție s-a confruntat la un moment dat cu gestul de orgoliu şi indigenizare politică a grupului comunist de la conducerea statului, care a intuit avantajul pe care l-ar putea extrage din utilizarea demagogică a ideii naționale. Astfel, peste curentul reacției naționale şi strict culturale, curate, s-a suprapus, parazitându-l, curentul naționalismului demagogic, care a făcut deservicii şi ideii naționale şi curentului de rezistență culturală la comunism. Unind, în mod demagogic, idei şi embleme localiste cu ideologia comunistă, acest grup politic a pregătit reînvierea kominternismului, care a obținut o şansă nesperată: a se prezenta în fața națiunii ca grup dizident, de apărare a intereselor naționale față de o elită etichetată drept "comunist-naționalistă". Această "clasă" dizidentă însă nu era alta decât grupul kominternist de ieri dimpreună cu "noua gardă" formată sub oblăduirea politică a unor vechi lideri comunişti. Multe situații actuale, deopotrivă politice şi culturale, îşi au rădăcinile în acest neokominternism antiromânesc internaționalist şi cosmopolit. Este un caz tipic de manipulare a decepției unei părți din intelectualitate într-o direcție politicianistă, cosmopolită, articulată cu infrastructura ideologică a kominternismului dintotdeauna, antinațional, utopian, cosmopolit etc.

Curentul "materialismului sociologic" aşadar, nu cuprinde nici pe

departe un front unitar ci, dimpotrivă, şcoli aflate pe poziţii potrivnice pe care nimeni şi niciodată nu le-ar putea împăca. Fiindcă a-i spune unui marxist că nu comunitatea mesianică proletariană va salva omenirea ci "familia particularistă" ar fi tot una cu riscul de a obţine de la el o execuţie ideologică sub acuzaţia de complicitate burgheză. În al doilea rând, a identifica în corporaţii (corpurile profesionale) şi în comunităţi familiale (de rudenie) sau religioase, o rezervă a mişcării istorice graduale a societăţilor moderne este, pentru un marxist, un gest reacţionar. În viziunea lui, societatea capitalistă şi-a epuizat rezervele de mişcare şi singura soluţie de salvare a omului este comunitatea mesianică proletariană. Aceasta este eshatonul comunismului parareligios marxist şi elementul pivot al acestei pseudoreligii istoriciste, o adevărată cliofanie pozitivă (Proletarul ca zeu salvator al istoriei).

**Într-un atare context, pentru a ne apăra de nihilismul teoretic şi ideologic, este absolut necesar să examinăm acele răspunsuri complementare la marxism. Am procedat astfel cu şcoala lui Le Play şi nu vom uita să ţinem deschisă această fereastră spre o alternativă la marxism şi cu ocazia examinării celorlalte şcoli şi doctrine sociologice. Chestiunea este cu atât mai importantă cu cât eliberarea de marxism se poate preschimba uşor într-un antimarxism steril, o formă de gândire nihilistă care, ca gândire indisciplinată, este străină spiritului ştiinţific. Eliberarea de marxism nu trebuie să ne arunce într-o cruciadă contra sociologiei marxiste.**

Ea are sens în măsura în care ne menţine liberi faţă de doctrina marxistă fără a ne azvârli neapărat în duşmăniile antimarxismului. Pentru noi marxismul este o doctrină ca oricare alta, care trebuie examinată ca atare, cu conştiinţa că alături de marxism există alternative teoretice şi ideologice tot atât de semnificative ca şi marxismul. Una este tocmai cea furnizată de şcoala lui Le Play, iar aceasta este cu atât mai însemnată cu cât aşează la baza explicării societăţii familia, căutând deci rezervele de mişcare istorică a societăţii în comunitatea de rudenie.

4 Studiile lui Le Play asupra structurilor de rudenie în strânsă corelaţie cu starea societăţii omeneşti, îl conduc la descoperirea a trei tipuri de comunităţi familiale (în sens larg):

comunitatea familiei patriarhale
"familia instabilă" şi
"familia tulpină" (*la famille-souche*).

La această tipologie, Demolins adaugă, precum vom arăta în

prelegerea viitoare, tipul de "familie particularistă" şi un tip al tranziţiei numit "familie semi-particularistă". Dacă ţinem seamă apoi de faptul că o combinare între "familia instabilă" şi stat conduce la o structură comunitară pe care Demolins şi Pinot (alt reprezentant al şcolii) au asimilat-o unui tip special denumit "stat comunitar", dat fiind faptul că "familia instabilă" este de fapt proprie unei stări de criză a comunităţii familiale, ne dăm seama că acest "tip de stat comunitar" reprezintă de fapt o "pseudo-comunitate" din aceeaşi familie de fenomene sociologice cu fenomenul "comunităţii proletariene", mesianică şi utopiană deopotrivă.

Facem deja observaţia că ne găsim în faţa unei alte linii predictive (sau profetice) a sociologiei, şi am văzut câtă profeţie se cuprinde în sistemul sociologic comteian. Am reţinut că dacă predicţia comteiană a fost confirmată pe linia raţionalităţii economice (a activităţii colective, care e într-adevăr tot mai intelectualizată şi deci tot mai "industrială", tipologic vorbind), în schimb aceeaşi predicţie nu s-a mai verificat în ceea ce priveşte creşterea potenţialului pentru pace socială al societăţii europene. Dacă în linia teoriei despre legile structurii, sunt lucruri valide, la Comte, în linia teoriei despre ordinea socială (bazată pe coeziunea intelectuală a societăţii) lucrurile nu s-au confirmat deloc.

Este de reţinut, oricum, că, pe lângă teza creşterii "fondului intelectual" al societăţii s-a verificat şi cealaltă predicţie a lui Comte, conform căreia, în condiţiile diminuării "potenţialului de trăire sufletească" (afectul şi moralitatea), clasa intelectuală alunecă în mediocritate. În locul unei intelectualităţi creatoare, avem în acest caz o "clasă echivocă", fără vocaţie, cu nivel sufletesc (de asumare comunitară a necazurilor reale ale societăţii) foarte scăzut sau nul, ceea ce conduce la falsificarea întregii vieţi intelectuale într-o societate.

**Mediocritatea sufletească a intelectualităţii este cauza mediocrităţii sociale, a întregii societăţi.** Fiindcă, nivelul de intensitate al activităţii creatoare într-o societate depinde în mod hotărâtor de "clasa intelectuală". O clasă intelectuală mediocră imprimă un nivel de mediocritate funcţiei intelectuale şi sufleteşti a întregii societăţi, în viziunea lui Comte. Tocmai pentru că aceste două funcţii atârnă de agentul "puterii spirituale" dintr-o societate, care, în epoca modernă, este intelectualul.

Să reţinem, aşadar, că la Comte două sunt expresiile vocaţiei: *intensitatea trăirii* problemelor colective şi *productivitatea gândirii*, adică naşterea "specialistului". Prima dă expresie funcţiei morale, a doua funcţiei intelectuale într-o societate. Mediocritatea este, aşadar, sindromul crizei (diminuării) celor două funcţii într-o societate, amândouă fiind legate de clasa intelectualilor.

Funcţia morală măsoară capacitatea de *a trăi la scara comunităţii*. *Orice diminuare a trăirii comunitare înseamnă mediocritate.*

Vom urmări şi liniile de predicţie ale teoriei şcolii lui Le Play tocmai pentru că aceste linii adoptă drept factor cu putere profetică sau predictivă, familia.

Este, într-adevăr, pasionant!

Înainte de a ne lămuri ce înţeleg Le Play şi elevii lui prin tipurile de familie tocmai menţionate, să facem câteva observaţii pe linia metodologiei şcolii lui Le Play spre a preciza câtă întemeiere metodologică ar putea avea predicţiile cu ajutorul paradigmei sale.

Interesat să înţeleagă faptele sociale spre a identifica o cale de ameliorare a condiţiilor (stărilor) sociale, Le Play s-a confruntat cu două probleme, aceleaşi probleme ale oricărei cercetări sociologice, şi anume: a) a găsi o unitate elementară şi fundamentală care să poată fi urmărită în cadrul marii diversităţi de fenomene sociale şi prin care să putem căpăta acces la legităţile sociologice (regularităţile sociale) şi

b) a identifica o metodă care să permită măsurări, deci înregistrări, evaluări măsurate (cantitative) ale "elementelor diverse din cadrul umanităţii" [132].

Cum bine observă Sorokin, cele două probleme au fost rezolvate adoptând *familia ca unitate socială elementară* şi bugetul de venituri şi cheltuieli ale familiei drept metodă adecvată pentru studiul acestei unităţi şi nu este greu să extragem din generalitatea acestei unităţi (în raport cu marea diversitate de societăţi) concluzia caracterului ei elementar, adică să considerăm familia ca unitatea cea mai elementară a studiului societăţilor.

A susţine că familia este un element fundamental înseamnă a susţine că transformările ei conduc, mai devreme ori mai târziu, la transformarea "tipului social", deci a societăţii. Or aceasta este cu adevărat problema constitutivă a sistemului sociologic al lui Le Play şi a celor care adoptă modelul acestuia. O atare demonstraţie trebuie să admită, între altele şi în principal, că bugetul familiei sintetizează cu adevărat principala relaţie a familiei cu societatea în întregul ei şi totodată că acelaşi buget are forţa de a induce schimbările structurale ale familiei (şi mai departe, prin mijlocirea acestora, de a induce schimbări societale). Deci a considera familia drept unitate fundamentală înseamnă a-i conferi valoare cauzală (de cauză fundamentală), iar metodei bugetului, a-i conferi putere de analiză a întregii societăţi. Aceasta înseamnă, deci, că *ansamblul empiric al vieţii familiale* reproduce *cadrul empiric al vieţii unei societăţi* şi se reproduce în conţinuturile de viaţă ale întregii societăţi (astfel că orice transformare în viaţa familială se traduce în transformări consecutive ale "substanţei" societăţii). Acesta este aspectul

principal al "materialismului sociologic" al şcolii Le Play.

5 Cu aceste precizări devine lămurită ideea că determinismul lui Le Play nu este pur geografic şi ca atare încadrarea lui în şcoala geografică nu se justifică. Prin urmare, a considera familia drept unitate elementară şi fundamentală înseamnă a considera că ea reproduce trăsăturile esenţiale şi cele mai simple ale societăţii (Comte considera şi el că toate relaţiile sociale, politice, morale, economice, etc., există matriceal în familie). În al doilea rând, aceasta înseamnă că bugetul familiei reflectă viaţa în întregul ei. În mod concret, metodologia lui Le Play presupune combinarea nivelurilor: intensiv şi extensiv, micro şi macrosociologic.

În acest sens el a folosit observaţia comparativă efectuată asupra a 45 de familii din toată Eurasia. Acestea au fost astfel fixate încât să reflecte toate tipurile de societăţi europene, de la societăţi pastorale seminomade (başkire), la familia unui compozitor din Bruxelles. În plus, el şi-a ales astfel familiile, încât să redea grade variate de stabilitate, de la sisteme familiale foarte stabile, tradiţional orientate, cu un grad înalt de securitate individuală şi până la sisteme familiale expuse dezorganizării, selectate din societatea franceză, unde, în viziunea lui Le Play, Revoluţia a dislocat tradiţia şi bazele securităţii comunitare.

TREI FENOMENE sunt în principal reţinute într-un atare context:

**1. prăbuşirea autorităţii paterne;**

**2. ruperea raportului dintre tradiţie şi viaţa de familie;**

**3. individualismul.**

În concepţia lui Le Play, familia, ca unitate socială, este legată de un mediu geografic şi de un anume tip de muncă. Sistemul său de analiză cuprinde localizarea geografică a familiei (şi a întregii societăţi studiate); munca şi deci organizarea economică a acelei societăţi, iar în cazul "societăţilor compuse" trebuie să luăm în considerare grupurile şi instituţiile mai largi şi mai complexe decât familia. Dincolo de instituţia familială, sistemul social continuă prin ceea ce este provincia, statul, alte grupuri sociale decât familia, etc.

Metoda lui Le Play reclamă şi alţi paşi, în primul rând: stabilirea ierarhiei de status a unei comunităţi, ierarhie care permite, la rândul ei, diferenţierea familiei. Această ierarhizare se face utilizându-se trei criterii:

a) ocupaţie sau comerţ;

b) gradele de status ale ocupaţiei;

c) tipul relaţiei contractuale a lucrătorului cu patronul său [133].

Le Play stabileşte nouă grupuri ocupaţionale: de la cele care-i

grupează pe cei cu totul dependenţi de producţiile naturale (păstorit, pescuit, economii extractive) la agricultură, manufactură, comerţ şi artele şi profesiile liberale[134]. La rândul său, fiecare grup ocupaţional cuprinde şase "grade sociale". Aceste "grade sociale" sunt:

a) servitorii care locuiesc în casa stăpânului (cu plata în natură şi în bani);
b) zilierii (cu propria lor gospodărie), plătiţi în bani şi în natură;
c) lucrătorii cu bucata (cu preţ fix pentru o unitate prestată);
d) arendaşii care iau în arendă de la un proprietar (extrem de eterogen);
e) cei ce-şi lucrează proprietăţile;
f) supraveghetorii, arendaşi sau proprietari.

La nivelul grupurilor, instituţiilor şi organizaţiilor (provincie, stat, etc.), care "depăşesc familia", metoda monografică s-a arătat cu totul insuficientă. Ea nu reuşea să cuprindă toate faptele şi cu atât mai puţin societatea ca întreg. Într-o lucrare sintetică a elevilor săi (**Brochure de propagande: société internationale de science sociale. L'origine, le but et l'orgnisation de la société**), R. Pinot făcea câteva remarci critice în legătură cu puterea metodei:

> "... nu este adevărat că toate actele care constituie viaţa unei familii au totdeauna ca rezultat, chiar indirect, un venit sau o cheltuială. De exemplu, funcţia esenţială a familiei, educaţia copiilor, nu poate fi exprimată în cifre." [135]

Toate aceste carenţe şi altele au determinat căutări speciale pe linia perfecţionării metodei, lucru care a fost dus la împlinire de către Henri de Thourville, Demolins şi Rousiers, Pinot, etc. Din străduinţele lor s-a înfiripat o nouă metodă pe care ei au numit-o **Nomenclatorul ştiinţei sociale**.

Aceasta reprezintă, în intenţia autorilor, un plan sistematic de analiză a sistemelor sociale. **Nomenclatorul permite înregistrarea tuturor elementelor unui tip social pe diviziuni**, ceea ce îngăduie clasificări. Familia este punctul de pornire (prima diviziune se referă la "localizarea familiei"), iar tipul societăţii globale încununează nomenclatorul (ultimele patru diviziuni). În felul acesta "nomenclatorul" permite investigarea pornind de la elementele cele mai simple spre cele mai complexe. Iată cele 25 de diviziuni ale nomenclatorului, pe care le prezentăm după P. sorokin, faţă de care am operat unele comprimări (în cadrul fiecărei diviziuni):

**I. Localizarea familiei**

(geografia fizică a familiei sau societății) sol, subsol, râuri, distribuția apelor, climat, vegetație, păduri, animale, etc.

**II. Ocupația familiei**

1. culegere de resurse (peşte, vânat, etc.); 2. extracție de produse (agricultură, mine, etc.); 3. fabricarea (de la prelucrări la energiile cărbunelui, etc.). 4. transport.

**III. Proprietatea familiei**

compoziție, forme de posesiune, transmiterea proprietății, forme şi instituții imobiliare în comunitate, etc.

**IV. Proprietate mobiliară**

animale, instrumente de muncă, mobilier, personal, etc.

**V. Salariu şi amaneturi**

**VI. Economii**

obiecte, sume, forme.

**VII. Familie**

tip: patriarhal, pseudopatriarhal, particularist, instabil; tată, mamă, copii, număr de membrii, aptitudini, copii căsătoriți, emigrați, ieşiți din familie, celibatari, membrii în vârstă, bolnavi, infirmi, etc.

**VIII. Nivel de viață sau moduri de existență a familiei**

alimentare, locuință, îmbrăcăminte, igienă, distracții.

**IX. Fazele vieții familiale**

evenimente importante: naştere, educație, ceremonii, alianțe, întreprinderi, mariaje, moşteniri, adopții, donații, etc.; perturbări: accidente, decese, şomaj, condamnări şi pedepse, servicii publice, calamități sociale, etc.

**X. Patronaj**

patriarhi, maiştrii, patroni, corporații.

**XI. Comerț**

butiquieri, comersanți, etc.

**XII. Cultură intelectuală**
profesiuni liberale şi reprezentanţii lor: profesor, institutor, om de litere; corporaţii de arte şi meserii.

**XIII. Religie**
cult privat, cult public; corporaţii religioase; raporturi de dizidenţă.

**XIV. Vecinătate**
familii vecine, vecini în sens larg.

**XV. Corporaţii**
corporaţii de interese comune; corporaţii de binefacere socială, etc.

**XVI. Parohia**
diviziuni parohiale, proprietate parohială, funcţii, şefi, direcţia parohială.

**XVII. Uniunile de parohii**
(la fel).

**XVIII. Oraşul**
ecologie şi geografie, proprietăţile sale, interese, servicii, participanţi, sarcini, intermediari şi şefi, activitate, comandă.

**XIX. Diviziuni provinciale**

**XX. Provincia**

**XXI. Statul**

**XXII. Expansiunea societăţii**
emigrare, invazie, colonizare.

**XXIII. Societăţi străine**
căi şi mijloace de contact, emigrare şi imigrare, concurenţă.

**XXIV. Istoria societăţii**
origine istorică a situaţiei actuale; evoluţia istorică a societăţii; comparaţia cu societăţi locale precedente.

**XXV. Rangul societăţii**

rolul ei în lume, reforme, viitorul ei[136].

Nomenclatorul cuprinde următoarele categorii de variabile: a) referitoare la "mediul geografic" (diviziunea I); b) referitoare la factorii economici (diviziunile II, III, IV, V şi VI). Urmează apoi cele referitoare la tipul familiei (organizaţie şi funcţii), care poate fi caracterizat prin diviziunile VII, VIII, IX. Cu diviziunea a X-a trecem de nivelul familiei spre "mediul social superfamilial" [137], instituţii, grupuri care deci depăşesc nivelul familial de organizare. Cu ultimele patru diviziuni se trece la caracterizarea societăţii globale şi a "sistemului lumii" (rolul societăţii în lume).

**Principiile de structurare ale nomenclatorului sunt două: relaţia cauzal-ierarhică şi trecerea de la simplu la complex.**

Înlănţuirea genetică a nomenclatorului este ilustrată într-una din lucrările cele mai importante ale şcolii, **Comment la route crée le type social**. P. Sorokin observă înlănţuirea cauzală şi logică a nomenclatorului:

"Această înlănţuire... arată cum şi în ce mod factorii se condiţionează reciproc. Locul, mai ales în ceea ce priveşte societăţile simple, determină metodele de obţinere a mijloacelor de subzistenţă – munca, formele de proprietate şi celelalte încasări ale familiei; aceste condiţii determină tipul de organizare şi funcţionare familială; acesta determină tipul poporului care iese dintr-o atare familie; şi acesta, la rându-i, condiţionează tipul organizaţiilor şi instituţiilor familiale." [138]

Se cuvine făcută precizarea că elevii lui Le Play împart societăţile în "societăţi simple" şi "societăţi compuse" sau complexe. Sorokin crede că nomenclatorul a fost utilizat cu acelaşi înţeles cauzal-ierarhic şi genetic, ceea ce nu-i adevărat aşa cum o să vedem în cazul lui Demolins, unde, practic, se vede că în cazul societăţii compuse, nomenclatorul se rupe fie de la nivelul XVIII (între XVII şi XVIII), fie de la nivelul XXI (între XX şi XXI), ceea ce ne atrage atenţia că deja în acest cadru determinismul nomenclatorului nu mai funcţionează.

O realitate nouă, un determinism de altă factură ni se dezvăluie în acel plan. Ce nu poate oferi nomenclatorul şcolii lui Le Play. Cum tot Sorokin observă, acesta nu permite explicarea unor fenomene precum:

"războaiele, îmbogăţirea şi sărăcirea, apariţia şi dezintegrarea religiei, sporirea şi diminuarea populaţiei, antagonismele sociale" [139].

Sistemul lui Le Play, deci, nu este toată sociologia.

# MONOGRAFISMUL. SERIA SOOCIOLOGIEI MONOGRAFICE. ŞCOALA LE PLAY

## MONOGRAFIA POPOARELOR

### De la societatile patriarhale la societatile particulariste si instabile. R. Pinot si E. Demolins

***1. Drumul şi diversitatea popoarelor.***
***2. Familia patriarhală..***
***3. Familia tulpină şi familia patriarhală mixtă.***
***4. Familia patriarhală slăbită***
***5. Beamterii austrieci, clasa politicienilor şi sud-estul european***
***6. Familia patriarhală şi comerţul.***
***7. Familia particularistă. Tipul social occidetal.***
***8. Familia instabilă şi statul comunitar.***

1 Am prezentat în ultima secţiune **Nomenclatorul** lui Thourville. În perspectiva acestui nomenclator, familia este punctul de pornire al unui lanţ cauzal a cărui ultimă verigă este societatea globală în cadrul umanităţii. **Nomenclatorul** a permis studiul monografic al familiei, dar şi studiul monografic al sistemelor sociale proprii diverselor popoare europene, asiatice, din Americi, etc. În cadrul acestei ample cercetări putem consemna principalele contribuţii ale şcolii lui Le Play. P.Sorokin le repertoriază şi identifică un număr de şase asemenea contribuţii.

Prima se referă la metodă. Şcoala Le Play stabileşte familia ca unitate socială de cercetare şi nomenclatorul ca procedeu. Monografia de familie şi bugetele familiei reprezintă alte remarcabile contribuţii ale şcolii.

În al patrulea rând, şcoala lui Le Play, în principal prin contribuţia lui Demolins, a sistematizat metodologia şi teoria tipurilor sociale şi a formaţiunilor superpuse.

**În viziunea şcolii lui Le Play, locul, mijloacele de muncă**

**(ocupaţia) şi modul de existenţă reprezintă triunghiul genetic al tipului social.**

Toate caracteristicile unui popor se formează şi se transformă sub influenţa acestui triplet factorial. Caracterele fizice ale popoarelor, obiceiurile şi practicile, limbile, etc., se transformă sub influenţa "locului, mijloacelor şi modului de existenţă". Nu se pot semnala decât rare excepţii de la această lege.

Naşterea fixează locul, care, împreună cu tipul educaţiei, tipul ocupaţiei şi celelalte influenţe sociale (legate de proprietate, religie, puteri publice, etc.) vor determina caracteristicile tipului social sau ale "rasei"

> "Rasa nu desemnează în cele din urmă decât o formaţie socială determinată, care nu implică în mod necesar comunitatea de origine natală" [140].

Sensul pe care-l atribuie Demolins locului este de cea mai mare surpriză şi are puterea de a evoca ceva din acel mare epos al popoarelor, care acompaniază rânduiala raselor sau a *tipurilor sociale* actuale. Înainte de a fi ceea ce sunt astăzi, popoarele şi-au urmat fiecare drumul său şi tocmai acest drum a creat *tipul social* al *poporului* respectiv. Drumul deci a fost "martorul" tăcut al eposului anonim al unui popor şi "alambicul" etnogenezei sale. Odată cu urmarea drumului său, poporul s-a format pe sine derulându-şi marele povestariu al tipului său şi al drumului său. O uriaşă saga planetară a precedat apariţia popoarelor cunoscute şi această călătorie planetară a popoarelor, nu a indivizilor ori a profesiunilor, a fost matca din care au izvorât tipurile sociale fixate pe un sol anume.

**Prin urmare, în accepţiunea lui Demolins, locul n-are un înţeles static, ci unul dinamic, fiindcă el însuşi îşi desăvârşeşte caracteristicile prin tiparul pe care-l imprimă modului de existenţă al diverselor popoare.**

Cum poţi, de pildă, să defineşti fiordurile norvegiene fără *gaard*-ul norveg? Ori peisajul francez, fără ferma croită în mijlocul "domeniului compact"? Ori peisajul danubian fără satul de origine celtică (zice

Demolins, deşi e posibil ca aceasta să fi fost aşezarea tipică a tracilor înşişi)? etc. Ca să nu pomenim acele "ţări" geografic delimitate fixate de ordinea celto-tracică şi preluate apoi în toată geografia celţilor.

> "Pe această planetă, observă Demolins, există o varietate infinită de populaţii; ce cauză a creat această varietate? Răspunsul comun este: rasa. Dar rasa nu explică nimic pentru că rămâne încă de explicat ce anume a produs varietatea raselor. Rasa nu este cauza, ci rezultatul. Cauza primă şi decisivă a diversităţii popoarelor şi raselor este drumul care a fost urmat de popoare."
>
> [Tocmai drumul (mediul) este acela care a] "creat rasa şi tiparul social... Drumurile globului terestru au fost un fel de alambicuri puternice care au transformat, într-un fel sau altul, popoarele care s-au angajat pe ele. N-a fost un lucru indiferent pentru un popor drumul pe care l-a urmat: acela al marilor stepe asiatice, sau tundrele Siberiei, ori savanele americane sau pădurile africane (sau deşerturile arabe, etc.). În mod inconştient şi fatal, aceste drumuri au modelat tipul tătaro-mongol, cel eschimos-lapon, tipul pieilor roşii, sau tipul negru ... În Europa occidentală, tipul scandinav, anglo-saxon, francez, german, grec, italian, spaniol, sunt şi ele rezultatul drumurilor pe care le-au parcurs strămoşii noştri înainte de a ajunge în habitatul lor actual ... Modificaţi unul ori altul dintre drumurile acestea şi prin aceasta veţi schimba tipul social şi rasa" [141].

Metoda lui Demolins este deci de a examina acel triunghi factorial – **formele de muncă, modul de existenţă, locul –** în diverse zone ale planetei. El urmăreşte aceste corelaţii pe câteva planuri:

a) loc şi formele de muncă;
b) loc şi formele de proprietate;
c) loc şi tipurile familiale;
d) loc şi instituţii sau asociaţii suprafamiliale;
e) loc şi procese sociale specifice (migraţie, războaie, etc.);
f) loc şi fenomene specifice (arte, religie, etc.). P. Sorokin sistematizează aceste corelaţii, stabilite de către Demolins în cele dou[ volumeale lucrării sale.

Să le sistematizăm şi noi, alcătuind un tabel de variaţie a trăsăturilor:

**Sinteza nomenclatorului lui Demolins**

*Tabelul 1*

| Locul | Forme de muncă | Forme de proprietate | Tipul de familie | Instituţii şi asociaţii superfamiliale | Procese şi alte fenomene |
|---|---|---|---|---|---|
| stepă | creşterea animalelor, artă pastorală | proprietate familială colectivă | familie patriarhală | caravane şi invazii (razii), confrerii religioase | migraţie |
| tundră | pescuit şi vânătoare | --- | familie patriarhală atenuată | --- | --- |
| pădure | vânătoare | --- | familie instabilă | --- | --- |
| fiorduri | pescuit şi agricultură | proprietate individual_ | familie particularistă | asociaţii contractuale | roire |
| câmpie | agricultură | proprietate comună, domeniu, etc. | familie patriarhală diminuată | "ţări" | --- |

După introducerea nomenclatorului, şcoala lui Le Play a putut trece la cercetarea sistemelor sociale proprii diverselor popoare şi astfel a reuşit să construiască tipurile sociale, ceea ce reprezintă o altă mare contribuţie a şcolii.

În fine, contribuţia cea mai însemnată se referă la teoria sociologică a familiei ca matrice a tipului social. În viziunea şcolii, organizarea şi tipul familiei au o importanţă decisivă în ceea priveşte tipul fiecărui popor. În ceea ce priveşte teoria tipurilor familiale, reprezentanţii şcolii au procedat într-un mod care şi el este surprinzător. Ei au încercat să suprapună peste harta drumurilor, harta tipurilor familiale. Această metodă a cartografiei suprapuse le-a permis să conchidă asupra unei corelaţii genetice între reţeaua drumurilor şi reţeaua tipurilor familiale.

**Planeta deci este îmbrăcată în aceste două veşminte naturale, care configurează, într-un fel, organizaţiile sau structurile naturale ale planetei.** Primul "veşmânt" – consacrat de marea călătorie a raselor – este reţeaua drumurilor. Peste acesta se suprapune "veşmântul" compus din ţesătura familiilor.

**Sinteza celor două generează tipurile sociale ale popoarelor**,

astfel încât putem spune că ecosistemele umane, organizarea comunitar-familială şi reţeaua popoarelor reprezintă stratul formaţiilor sociale naturale. Acestea subîntind **reţeaua societăţilor simple.**

În fine, invaziile, războaiele, cuceririle, comerţul, combinarea drumurilor creează **societăţile compuse**, care şi ele sunt de două tipuri: organice (bazate pe o sudură intimă între comunităţile locale şi societăţile superpuse) şi artificiale (cele două rămân exterioare una alteia).

Înainte de a prezenta tipurile familiale să facem două observaţii:

**1. tipul social este nucleul constituit prin suprapunerea unor straturi istorice ale experienţei colective a umanităţii;**

**2. tipurile familiale se distribuie pe un ax**, un continuum la ai cărui poli se află familia patriarhală şi familia particularistă (prima fiind primordială istoric şi genetic, încât Demolins, înclină spre ideea existenţei unei protocivilizaţii patriarhal-nomade planetare, din care au ieşit tipurile sociale diferenţiate de astăzi, graţie diferenţierii drumurilor urmate de popoare).

Pentru a caracteriza tipul de familie, şcoala lui Le Play va utiliza nomenclatorul, în care, de o importanţă specială, sunt: a) locul; b) elementele specifice: bătrânii, capul de familie, tinerii, femeile, emigranţii, dependenţii; c) procese specifice: educaţie, ocupaţie, etc.; d) organizări teritoriale; e) tipul de proprietate; f) autoritatea şi independenţa membrilor; g) instituţii şi asociaţii suprafamiliale; h) procese şi fenomene specifice.

Între acestea un rol foarte important îl au cele patru variabile:

**a) autoritatea tatălui;**
**b) educaţia tinerilor;**
**c) ocupaţia.**
**d) proprietatea.**

Analiza reţelei comunitare a planetei a permis şcolii lui Le Play să delimiteze patru tipuri familiale:

a) familia patriarhală;
b) familia tulpină;
c) familia particularistă;
d) familia instabilă.

**Familia patriarhală** este proprie popoarelor de stepă şi agricole de câmpie. Această familie

> "modelează tânăra generaţie în aşa fel încât toţi copiii rămân împreună, în bună înţelegere, sub autoritatea şefului de familie, determinându-i să-şi sacrifice toate eforturile individuale comunităţii de familie şi să depindă de această organizaţie

familială. În cadrul ei, individul este anihilat şi complet absorbit de comunitate." [142].

Caracteristicile morfologice ale acestui tip sunt, în principal, trei:
a) autoritatea patriarhului;
b) dependența completă a copiilor de comunitatea familiei;
c) instrucția nu este personală ci familială.

Societățile care derivă din acest tip (ori şi-l asociază) sunt conservatoare, stagnante şi, cred elevii lui Le Play, înapoiate. Societățile patriarhale (incluzându-le, parțial, pe cele țărăneşti) trăiesc încadrate în structuri patriarhale (pure, diminuate sau mixte), astfel încât putem spune că sunt autorități care n-au caracter public (cum s-ar crede), ci trăiesc "alături de" societatea patriarhală, în simbioză cu ea, pe seama produselor acesteia. Când va dispărea autoritatea întemeiată pe "direcția patriarhală" (pe "puterea patriarhilor") se va produce haosul şi vor urma nenorocirile.

Tipul patriarhal pur se reproduce, în cadre diminuate, în tipul cvasi-patriarhal al **familiei-tulpină.**

**3** Familia-tulpină poate fi găsită în nordul Italiei, într-o oarecare măsură în Anglia, etc. Caracteristicile sale sunt cu precădere cele care au legătură cu o relaxare a raporturilor dintre familia primă sau de origine şi copii. Aceştia nu mai stau împreună cu restul familiei-matcă tot timpul vieții lor. La vârsta potrivită, sunt liberi să plece şi să revină în cadrul familiei-matcă. Pentru aceasta ei îşi mențin legăturile cu familia. Cel ce rămâne acasă este moştenitorul deplin al proprietății astfel că aceasta este conservată intact. Acest sistem încurajează autonomia şi dezvoltarea unor menaje noi şi a unor întreprinderi noi oferind, în acest scop, suportul material şi social. Familia-tulpină este aşadar tipul care îngăduie roirea familiilor tinere se menține o relativă interdependență între ele grație provenienței din şi deci dependenței de aceeaşi matcă familială. Aşa cum remarcă Nisbet, acest tip

"combină ceea ce este mai bun din sistemul patriarhal cu individualismul familiei instabile" [143].

Inițiativa individuală este ceva mai dezvoltată decât în cadrul tipului patriarhal. Demolins examinează asemenea legături între familia tulpină şi membrii plecați (emigranți), care deşi se bucură de o autonomie deplină rămân în legătură cu familia-matcă ba chiar trimit acesteia toate câştigurile aducându-le astfel sub administrația familiei tulpină. Adeseori acestea sunt

folosite pentru fundarea unor întreprinderi noi şi a unor noi gospodării.

Acordarea de "recunoaştere" unui descendent oarecare este condiționată categoric de gradul în care acesta furnizează (oferă) susținere materială şi simbolică familiei-matcă. În caz contrar "familia-matcă" îşi ia libertatea de a-l renega.

Tehnicile "ex-comunicatorii" în tratarea renegaților sunt extraordinar de radicale, mergând chiar până la "suprimarea" infidelului. În Balcani şi în Europa centrală vom observa că tipul acesta este practicat cu mare eficacitate de către unguri şi sârbi în raporturile cu "fiii" emigrați. Raporturile "patriei-mamă" (familia-matcă) cu "emigrații" ("roiurile" din care se compune diaspora) este de acest tip. Cel ce nu acordă "din străinătate" suport material şi/sau doar simbolic familiei-matcă (patriei-mamă) va fi ex-comunicat din cadrul comunității de roire (diaspora) şi renegat în cadrul comunității "de acasă". În felul acesta se menține autoritatea familiei-matcă (patriei-mamă) asupra "fiilor" emigrați. Este un caz tipic de adoptare a structurii "familiei-tulpină" pentru a regla raporturile "comunității naționale" cu diaspora.

România se distinge prin "fracturarea" dintre "familia-matcă" (patria-mamă) şi "roiul migratoriu" al "fiilor" plecați în alte țări ori doar mutați în oraşe, fiind țara cu cei mai mulți renegați din regiunea aceasta. Nicăieri nu se poate întâmpla ca unul dintre cei plecați "de acasă" să primească suport material şi simbolic (al satului ori al țării, după caz) şi să acorde, în schimb, batjocorirea (de la ironia uşoară a zeflemelei la biciul sarcasmului injurios) "patriei mamă" ("familiei-matcă"). Aceşti "fii renegați" şi-au făcut o profesiune din a pune arta imaginii şi persuasiunea cuvântului în slujba defăimării ideii de românitate.

Dar pentru a sesiza transformările corelative ale tipului social şi ale tipului familial să ne referim la un caz istoric examinat de către Demolins pentru a evidenția trecerea de la *familia patriarhală pură* la *familia patriarhală slăbită*. Procesul se petrece în timp, dar n-are o determinare istorică ci una morfologică, ține adică de schimbarea locului şi de împrejurările noi care au însoțit o asemenea schimbare (esența drumului). Vom coborî deci din zona orientală de stepă spre zona sud-est europeană unde sociologul francez examinează ceea ce el consideră a fi tipul favorizat de noua configurație a "drumului". Acesta este tipul *zadrugăi* sud-slave. Față de tipul patriarhal pur, Demolins examinează cazul istoric al "tipului patriarhal slăbit", ceea ce ne confruntă cu problema tranziției de la tipul abrahamic în care este hipostaziat tipul patriahal pur, la tipul semipatriarhal, în care autoritatea este împărțită între patriarh şi un fel de "consiliu al comunității" (acest "consiliu" este compus din toți bărbații comunității). Să ne reamintim trăsăturile familiei patriarhale:

a) "tatăl familiei sau patriarhul" are autoritatea asupra întregii comunități;

b) el reuneşte funcţiile: tatălui, magistratului, pontifului, suveranului;

c) el administrează într-un regim de indiviziune bunurile comunităţii;

d) păstrează în juru-i toţi fiii, căsătoriţi sau celibatari;

e) stabileşte care fiice se vor căsători;

f) familia este autosubzistentă;

g) menţine în cadrul ei toţi membrii pentru a-i folosi la muncile familiale;

h) muncile sunt cumulative;

i) autoritatea paternală e posibilă în condiţiile "izolării" de stepă şi ale inexistenţei unei puteri publice;

j) "....acţiunea puterii publice creşte pe măsură ce aceea a tatălui scade";

k) regimul nevoilor reglează accesul la fondul comun (regimul comunitar al nevoilor) nu regimul proporţiei muncii prestate;

l) comprimarea iniţiativei personale (individuale): nu se iau decizii personale şi nici nu se dau responsabilităţi individuale. Deci indivizii n-au iniţiative.

Acesta este tipul patriarhal pur sau abrahamic, mai ales atunci când patriarhul este şi pontiful, adică cel care menţine grupul sub ascultarea adevăratului Dumnezeu (cum au făcut patriarhii Vechiului Testament) şi deci mediază raportul comunităţii cu autoritatea sacră.

Întregul destin al societăţilor patriarhale (şi/sau ţărăneşti) atârnă de capacitatea lor de a controla raportul dintre autoritatea patriarhului şi autoritatea publică, adică dintre "direcţia patriarhală" din societate şi "direcţia" iniţiată istoric prin apariţia unei clase specializate în administrarea "domeniilor publice" şi deci în exercitarea autorităţii publice. În Societăţile moderne, aceasta este clasa "politicienilor" şi ea va fi recrutată dintre "fiii" trimişi la studii în Occident (remarcă Demolins pentru sud-estul Europei).

Când clasa "politicienilor" a lichidat "direcţia patriarhală" Societăţile ţărăneşti şi-au pierdut orice autonomie. Tipul lor a dispărut, practic, din istorie.

Demolins examinează regimul tranziţiei grupului patriarhal pe cazul tipurilor sud-slave şi turc. Menţinerea tipului patriarhal în Balcani se datorează următoarelor două cauze:

a) configuraţia fizică (Balcanii sunt izolaţi de restul Europei – la Nord de Dunăre şi Sava, la Vest de Alpii dinarici, care separă Bosnia şi Herţegovina de Dalmaţi – şi deschişi spre Orient);

b) regimul politic – toate ţările Sud-slave au fost supuse dominaţiei

turceşti adică unei puteri esenţial asiatice şi de origine pastorală. Turcia imobilizează tot ceea ce domină (stăpâneşte), astfel că ea devine o cauză supraadăugată condiţiilor fizice în raport cu menţinerea tipului tradiţional, originar, al societăţilor patriarhale. Un alt factor este absenţa securităţii (aceasta a împiedicat orientarea spre industrie şi comerţ dată fiind situarea acestei zone pe drumul care leagă Orientul de Occident, drumul migraţiilor. Modernul nu ia aminte la faptul că o ţară ca aceea a românilor a fost situată, cum spune cronicarul, "în drumul tuturor răutăţilor" de vreme ce în mileniul I acest spaţiu a fost continuu vânturat de popoare migratoare, iar în mileniul al II-lea, secolul al XVIII-lea este secolul ultimei invazii tătare, când în Franţa se construia Louvre-ul. Morţi, robie, invazii, războaie interminabile sunt "permanenţele" acestui spaţiu.

Referindu-se la Bulgaria, Demolins, observă că această naţionalitate a fost opresată timp de secole sub dominaţia politică a turcilor, religioasă a grecilor şi singura cauză a vitalităţii lor a fost "caracterul esenţial agricol al acestui popor", ceea ce i-a dat structura de conservare a etniei (familia patriarhală este cadrul unei maxime imobilităţi).

Familia patriarhală funcţionează aşadar nu doar ca un cadru de autoritate asupra membrilor, ci şi ca o "comunitate spirituală", ca un model de sistematizare a vieţii spirituale individuale şi colective. Caracterul de comunitate *noologică* (*nous* = spirit, *logos* = ştiinţă), adică de comunitate capabilă să "primească" orice experienţă spirituală şi s-o prelucreze şi organizeze în conformitate cu propria ei "logică simbolică", face din familia patriarhală un factor de conservare a identităţii spirituale a unui întreg popor.

Deci faptul că orice dominaţie s-a manifestat ca "grup superpus" i-a permis conservarea etnică.

Cu toate acestea, ceva s-a transformat în tipul familiei patriarhale graţie intensificării regimului culturii. Familiile cele mai capabile tind să prevaleze asupra celorlalte [144] şi astfel apar ierarhiile. Apare astfel un tip nou, care se asimilează zadrugăi. Zadruga şi comunitatea devălmaşă redau cele două regimuri – sud-slave şi românesc - al familiei patriarhale semitransformate, care devine astfel o familie lărgită cu autoritate mixtă: patriarhală şi comunitară.

Să examinăm acest tip, nedenumit de Demolins, pe care îl putem asocia tipurilor mixte, adică unei comunităţi familiale lărgite cu autoritate mixtă: patriarhal-comunitară. Este **tipul familiei patriarhale mixte**. Ce transformări se produc? (Vom observa, deci, că pentru Demolins, determinismul este unul istorico-geografic, astfel că în cadrul acestui determinism apar instituţii şi formaţiuni noi: razia, grupurile de caravană, etc, regimurile superpuse, etc). Tipul patriarhal mixt este ilustrat istoriceşte şi empiric de cele două tipuri regionale: zadruga şi comunitatea devălmaşă

(cercetată de prof. H. H. Stahl).

**Ideile generale sub care se aşează analizele lui Demolins sunt:**

1. Solul netransformat şi ocupaţiile dependente de condiţiile naturale reprezintă condiţia geografică a familiei patriarhale; cazul ideal este viaţa pastorală de stepă.

2. Tipurile sociale sunt determinate de sol, familie, ocupaţie şi un factor istoric variabil.

3. Tipurile familiale sunt matricea tipului social. Schimbarea lor atrage după sine schimbarea tipului social.

4. Familiile sunt situate pe un ax dinspre Orient spre Occident: cu cât trecem de la polul oriental al axului spre cel Occidental cu atât familia patriarhală slăbeşte şi cu atât se întăreşte tipul familiei particulariste.

5. Situarea Sud-Estului european cam la jumătatea axului dintre Orient şi Occident reprezintă un factor de slăbire a tipului patriarhal pur.

6. O cultură mai intensă determină alterarea organizării patriarhale; această alterare se manifestă de la nivelul membrilor familiei patriarhale.

7. Dintre toţi membrii comunităţii, cel ce are poziţia crucială este tatăl familiei. Când autoritatea paternă pe care se reazemă familia patriarhală

> "este zdruncinată, tipul de familie este el însuşi zdruncinat. Când această zdruncinare ajunge în ultima sa fază, ea conduce la disoluţia comunităţii" [145].

4 În Sud-Estul Europei, acţionează deopotrivă cauze care merg pe linia conservării tipului şi cauze care conduc spre disoluţia tipului. Conjugarea lor dă o rezultantă pe care Demolins o numeşte **"familie patriarhală slăbită"**. această slăbire se manifestă la nivelul tuturor acelor componente semnificative ale tipului: patriarhul, stăpâna casei, bătrânii, celibatarii şi bărbaţii tineri, femeile, cei plecaţi (emigraţii). Examinarea fiecăreia dintre componente ne va îngădui să remarcăm faptul că deşi tiparul familiei patriarhale e conservat (în cadrul zadrugăi), totuşi, în interiorul ei se petrec transformări radicale. Faţada rămâne intactă în vreme ce distribuţia interioară se schimbă cu totul.

Deşi Demolins nu face distincţia dintre familia patriarhală mixtă (sau semipatriarhală) şi familia patriarhală slăbită, noi suntem nevoiţi să consemnăm deosebirea tipurilor. In vreme ce prima rezumă o structură echilibrată şi de cooperare între cele două sfere ale autorităţii, cea de-a

doua rezumă o situaţie în care deja între autoritatea patriarhală şi cea publică s-a produs o fracturare, astfel că ele merg separat, una spre declin şi dispariţie, alta spre o exclusivă instaurare.

Să examinăm trăsăturile familiei patriarhale slăbite

1. **Patriarhul**. În trăsăturile exterioare nimic nu pare schimbat. El este în continuare "obiectul unei extreme deferenţe". Aceasta se traduce în "semne manifeste":

a) poartă titlul de *gospodar* (senior), de "*starchina*" (bătrân sau moş), ori *domatchin* (stăpânul casei); b) "la masă ocupă locul de onoare şi e servit primul"; el distribuie porţiile; c) "la intrarea lui toată lumea se ridică, dansul, muzica nu încep niciodată în prezenţa sa fără o autorizare expresă a lui"; d) *"el administrează bunurile comunităţii, o reprezintă în exterior, răspunde de bunăstarea membrilor"*; într-un cuvânt, "el acţionează ca un tată faţă de toţi membrii comunităţii" [146].

Iată însă transformările interioare. În primul rând, cultura devenind mai intensă, cere "aptitudini mai rari şi o mai mare responsabilitate". În consecinţă este cerută fiecăruia o "sumă mai mare de iniţiativă". Acestea – o iniţiativă mai mare, efort mai mult, aptitudini mai rare – reclamă o "sumă mai mare de influenţă personală". Din acest moment, *"vechiul tipar patriarhal începe să pară prea compulsiv tuturor celor care se trezesc pentru acţiune şi muncă"* [147]. Acestea sunt împrejurările care conduc la "constituirea consiliului de comunitate" în care puterile şefului familiei sunt limitate, o "autoritate directă" fiind atribuită altor membrii ai familiei. Aceasta conduce la

> "decapitarea patriarhatului; este înlocuirea regimului monarhic cu un regim constituţional; este criza cea mai gravă pe care-a traversat-o vreodată familia patriarhală" [148].

Această criză înseamnă transformarea tipului pastoral şi nomad al familiei patriarhale pure, pe care Demolins îl denumeşte tipul abrahamic, în "tip patriarhal slăbit". Totuşi, în ciuda acestei transformări,

> "respectul autorităţii, supunerea la cuvântul şefului de familie, domină toate discuţiile în aceste societăţi" [149].

**Respectul din familiile patriarhale este, aşadar, elementul strategic al ordinii în aceste societăţi.**

Vom observa că pentru Durkheim prăbuşirea respectului tradiţional

este un fenomen esențial, care a mediat trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Acest tip de respect este baza legimității autorității. Respectul vârstei adulte şi mai ales a celei înaintate este elementul crucial al ordinii societăților patriarhale.

> "Un popor este cu atât mai capabil să se guverneze cu cât este mai respectuos în fața autorității" [150].

**Aceasta este AXIOMA ORDINII.**

Vom observa că respectul şi consensul în chestiunea respectului este una dintre sursele legitimității autorității şi a stabilității. Respectul are şi el forme sociologice diverse. Când, într-o societate, se produce degradarea generalizată a tuturor formelor de respect, spunem că avem de-a face cu societăți anarhice, cu o biruință a spiritului anarhic în lume.

**Respectul presupune recunoaştere şi induce recunoaştere.**

În sociologie s-au determinat trei forme de respect:

a) **respectul patriarhal** (sursa monarhismului);

b) **respectul capacităților** şi a competențelor (sursa regimurilor constituționale şi a etosului raționalist);

c) **respectul meritelor** (sursa regimurilor con-*sacrate*).

Față de acestea s-ar mai putea adăuga şi o formă de respect care are elemente comune şi cu meritul şi cu autoritatea patriarhală. Este vorba despre *carismă.* Respectul carismei este baza unei forme speciale de autoritate în lume asupra căreia vom stărui în cadrul prezentării concepției lui Max Weber.

De îndată ce apare nevoia de aptitudini rare şi de capacități speciale, de eforturi mai mari şi de o inițiativă sporită, familia începe a se preocupa de

> "împiedicarea înmulțirii incapabililor, care ar fi o povară. Ea începe a opri uniunea celor care nu prezintă calitățile necesare" [151].

În fine, ceva se schimbă şi în maniera de a numi patriarhul. Acesta

> "nu mai este membrul cel mai bătrân al familiei, el este de regulă ales de comunitate" [152].

Când patriarhul este incapabil a gira afacerile familiei este înlocuit de cel mai capabil.

Într-un studiu asupra **Societății chineze**, M Pinot, unul dintre elevii şcolii Le Play, scrie:

> "Patriarhul a rămas în capul familiei, dar pe măsură ce munca devine tot mai intensă şi habitudinile de prevedere se vor înrădăcina în familii, ascendentul bătrânilor va tinde să descrească ... Astfel munca zdruncină ascendentul bătrâneții şi, la vârsta în care patriarhul domină şi guvernează în stepă, nu i se mai permite a guverna, în China; el trebuie să lase locul copiilor săi ..." [153]

2. **Stăpâna casei** (*domatchitza*). Cauzele care zdruncină autoritatea patriarhului, modifică şi situația stăpânei casei (la slavi, domatchitza)

> "Dacă femeia şefului de familie e prea în vârstă, sau nu posedă calitățile pe care această calitate le cere, este numită, în locul ei, cea mai capabilă dintre femeile în vârstă" [154].

3. **Bătrânii**.

> "Cultura mai intensă nu cere diminuarea ascendentului pur moral pe care tradițiile patriarhale le-o acordă bătrânilor" [155]. "Nimic nu determină devierea, nici slăbirea tradiției, care, în tot Orientul, până în China, face să se plece capetele în fața bătrâneții" [156].

Ceea ce se respectă la bătrâni este experiența. Un proverb slav spune: "Dracul ştie multe pentru că-i bătrân". Un proverb oltenesc sună astfel: "Fă-ți crucea mare că dracu-i bătrân", adică ia-ți precauții deosebite în fața experienței şi deci a ştiinței neobişnuite a bătrâneții. Este un fel de a spune că ştiința şi experiența bătrânilor trece de hotarul obişnuitului în regiunea neobişnuitului şi oarecum a supranaturalului. Proverbul este deci şi un avertisment, o prevenire în raport cu eventualul hybris al pretenției şi deci orgoliului de a te măsura cu experiența şi înțelepciunea celui bătrân, în genere a celui mai în vârstă. Această maximă va fi prezervat, aşadar, un regim de stratificare a vârstelor şi deci un anumit tip de ordine comunitară. Gesturile de recunoaştere a preeminenței bătrânilor sunt diverse, de la ridicarea pălăriei în fața lor şi până la sărutarea mâinii.

> "Niciodată un tânăr nu-şi permite să se certe cu cineva în fața unui bătrân, ori de a sta aşezat când acesta trece prin fața lui ... În Sparta tinerii se ridicau în picioare, când un bătrân intra într-un loc public" [157].

4. **Celibatarii şi tinerii**. Conservă încă o poziţie inferioară în faţa celor căsătoriţi şi a celor mai în vârstă. Dar, odată cu sporirea iniţiativei ei, vor fi primii care vor ieşi din condiţia subordonată.

5. **Femeile**. Acestea urmează şi ele linia care accentuează personalitatea şi individualismul. Femeile tind a se emancipa de comunitate. "Organismul patriarhal se duce piesă cu piesă."

6. **Emigranţii**, cei care pornesc în căutarea de lucru, trec şi ei printr-o modificare de regim. "Din colectivă, emigrarea devine individuală" [158]. Însă, în regimul patriarhal, câştigurile muncii, în afara comunităţii, tind să se întoarcă în comunitate, iar uneori şi aparţin direct acesteia.

Când toate aceste laturi ale zdruncinării familiei patriarhale ating o fază înaintată, urmează disoluţia comunităţii şi astfel se sfârşesc "Societăţile patriarhale". Cauzele disoluţiei: disensiuni interioare pe care autoritatea slăbită a patriarhului nu le mai poate aplana, sporirea numărului de membrii peste capacitatea de hrană a domeniului. În aceste cazuri lipseşte, ca în stepă, un sol disponibil, pe care se poate înmulţi familia. Atâta vreme cât influenţa altui tip social a fost slabă şi cât guvernarea superpusă este nesigură şi redusă, familia patriarhală se menţine.

Este cazul societăţii sud-est europene, unde influenţele societăţilor occidentale au fost o vreme destul de slabe, iar Imperiul otoman a manifestat o aptitudine şi o voinţă reduse de a constitui "puteri publice" speciale în Societăţile ocupate. El nu s-a preocupat în mod special de menţinerea ordinii, de reprimarea brigandajului, "aceasta a fost lăsată în sarcina liberei iniţiative a familiilor". Pe măsură ce cauzele care menţin autoritatea patriarhului şi-au slăbit influenţa, factori opuşi au intrat în joc, tipul familiei s-a transformat şi odată cu aceasta s-a schimbat, în aceeaşi proporţie, şi organizarea socială a societăţilor.

5 Astfel, pe măsură ce ne apropiem de Occident, asistăm la o dezagregare progresivă a comunităţii şi la o transformare a stării sociale. Demolins ilustrează procesul acesta comparând societatea bulgară cu cea sârbă şi din Bosnia. Cauzele care menţineau comunitatea patriarhală în Bulgaria nu mai acţionează aici, ba acţionează în sens chiar răsturnat. Principala cauză a transformării tipului familial este, apreciază Demolins, "acţiunea exercitată de o societate de un tip cu totul diferit" [159]. Monarhia austro-ungară nu mai este, ca Turcia, o societate cu bază patriarhală. Puterea publică este mai dezvoltată şi ea acţionează direct asupra vieţii private prin legile şi funcţionarii ei. *Beamterii* austrieci se amestecă în sferele cele mai intime ale vieţii comunitare.

> "Dieta ungară decretă /între 1839-1840/ că țăranii vor putea împărți părțile de succesiune între copii în părți egale. Era o incitare la disoluția comunităților." [160]

Se introduce legea austriacă a împărțirii bunurilor. Legislația calchiată după Codul austriac a dat lovituri decisive comunității în Serbia; "în loc de a aduce reglementarea, ea a aruncat comunitatea în confuzie." [161]. Putem spune, într-un fel, că tot ceea ce s-a întâmplat istoriceşte în sud-est a urmat o singură direcție şi pare a fi ascultat de acelaşi imperativ: slăbirea societății țărăneşti, a regimului comunitar al vieții în această regiune. Împărțirea şi deci parcelarea proprietății aduce nu doar lovituri unei instituții care apărase comunitatea în fața stăpânirii mahomedane, dar, în plus, aduce şi sărăcia, pe urmele ei. Un proverb sârbesc apare acum: "Cu cât stupul e mai plin de albine cu atât e mai greu". Sistemul partajului goleşte stupul, slăbeşte comunitatea, şi aduce mizeria.

**Inovația deci nu este în sine un progres.**

În acest caz ea a adus o stare dezastruoasă şi deci a provocat o "mentalitate de restaurație", paseistă, de nostalgie pentru vremurile apuse.

> "Ceea ce ucide zadruga, scria E. de Laveleye, este plăcerea schimbării, gustul luxului, spiritul de insubordonare, suflul individualismului şi al legislațiilor numite «progresiste», care s-au inspirat din acesta. Mi-e greu să văd în toate acestea un progres veritabil" [162].

Una dintre consecințele acestei mutații este apariția unei noi clase: **politicienii**.

> "Aceştia ocupă rapid orice loc lăsat liber prin surparea familiei patriarhale. Ei se recrutează în principal dintre dascălii (învățătorii) pe care i-a înmulțit noul regim şi dintre tinerii care s-au dus să-şi facă studiile la Paris şi în principalele capitale ale Europei. Aceştia se întorc nu doar străini de țara lor, ignoranți cu privire la constituția intimă a acesteia, dar şi ostili ideilor sale, tradițiilor sale seculare, doritori de a reforma totul, de a reconstrui totul pornind de la un tip ideal pe care ei l-au întrevăzut în cărțile lor. Această invazie de şcolarizați şi de funcționari vor prelua rapid direcția țării din mâna acestei rase puternice de țărani patriarhi, sobri, înțelepți, practici, ataşați

> tradiţiilor ţării şi care reprezentau însăşi temelia ei. Ceea ce secole de cucerire turcească n-au putut face, va fi dus la îndeplinire de către această nouă cucerire" [163].

Curiozitatea schimbării regimului de autoritate constă în aceea că surparea familiei patriarhale creează, proporţional, "locuri" libere pentru noile elemente ale autorităţii publice: politicienii. Declinul familiei patriarhale generează "locurile" unei noi direcţii de guvernare, ocupată de o "clasă nouă": politicienii. Iată de ce noua clasă de guvernare ("clasa politică") subscrie la politicile de distrugere a societăţilor patriarhal-ţărăneşti. O anume cantitate de autoritate patriarhală surpată este echivalentă cu un anumit număr de locuri disponibile pentru clasa politicienilor.

Demolins a sesizat una dintre schimbările de morfologie socială absolut fundamentală pentru Societăţile sud-est europene.

**Apariţia clasei politicienilor reprezintă, într-adevăr, cea mai profundă schimbare socio-morfologică a acestor societăţi.**

Ea va influenţa în mod hotărâtor destinul lor. Nimic nu se va întâmpla în viaţa acestora care să nu fie legat într-un fel sau altul de noua clasă pe care-a creat-o în Sud-Estul Europei disoluţia comunităţii patriarhale. Este important să reţinem că această clasă nouă apare în cadrul schimbărilor induse de regimul imperial austro-ungar, pe de o parte, şi de regimul influenţelor occidentale, pe de alta.

Înălţarea noii clase a politicienilor este proporţională cu aservirea "familiilor patriarhale" şi cu prăbuşirea autonomiilor ţărăneşti. Sufleteşte, politicienii au, deci, orientare antiţărănească şi apariţia partidelor ţărăneşti (cu ideologie ţărănistă) este o încercare de reechilibrare a acestui raport.

Analiza transformărilor suferite de familia patriarhală ne conduce în faţa chestiunii tipului familial opus: **familia particularistă**. După ce vom prezenta acest tip, ne vom întoarce la problema tranziţiei şi a tipului familiei instabile.

6 Însă până se ajunge la familia particularistă proprie Occidentului, se poate încă insista asupra **tipului meridional** în care vom întâlni o combinaţie între comerţ şi familia patriarhală, iar aceasta se va imprima în caracterul general al organizării acestor societăţi. Într-adevăr, această caracteristică se traduce în organizaţia dualistă a cultului: cultul este totodată domestic şi urban. Fiecare familie are "altarul", sacrificiile ei,

*sacra privata,* cultul propriu al strămoşilor. Aceasta e consecința tradiției patriarhale. Cultul domestic

> "a luat naştere în izolarea stepei, când fiecare familie, trăind separat, era obligată să se încredințeze cultului ei fiind create astfel atâtea culte câte familii erau" [164].

Această tradiție s-a menținut grație menținerii familiei patriarhale pe care comerțul n-a putut-o zdruncina. Dar, pe de altă parte, acesta a introdus un element nou în structura cultului, elementul urban. Comerțul a aglomerat familiile în oraş (anulând izolarea pastorală), dar a creat o izolare nouă: izolarea între oraşe. Astfel, fiecare oraş reprezintă o lume în sine, distinctă, rivalizând cu celelalte (apar acum războaiele comerciale) şi constituindu-şi propriul ei cult. Acesta se menține printr-o dublă stabilitate: patriarhală şi a oraşului autonom. "Multiplicarea oraşelor a adus înmulțirea zeilor şi astfel a apărut politeismul. Cucerirea romană, (ca proces de încorporare) a lăsat zeii locali dar a impus oraşelor învinse zeul învingătorilor. Mişcarea intelectuală şi predispoziția metafizică a grecilor şi italienilor este o moştenire a popoarelor pastorale. această predispoziție se accentuează spre Orient. Viața pastorală dezvoltă facultatea de a te lăsa absorbit în tine, formează meditația solitară şi abstractă "[165].

Anarhia oraşelor, pe de altă parte, reclamă prezența unui legislator. Aşa se explică importanța pe care-o au filosofii aici.

7 Față de familia patriarhală pură şi de cea patriarhală slăbită, față de Societățile dualiste (tipul mediteranean), Occidentul ne oferă cadrul unui alt tip familial: **familia particularistă.**

Familia particularistă consacră "triumful individului asupra statului". Ea este tipul familial al națiunilor scandinave şi anglo-saxone. Familia particularistă formează caractere independente la tineri, capabili de inițiativă şi putere organizatorică, pregătiți să conducă afaceri şi activități comerciale în mod independent. Grație inițiativei individuale şi capacităților speciale, individul este apreciat prin el însuşi. El este organizator şi patron al unor grupuri sociale publice sau private legate direct de afacerile inițiate. În Societățile în care predomină acest tip, individul

> "prevalează asupra comunității, viața privată asupra celei publice, profesiunile utile asupra celor liberale şi administrative" [166].

Individul nu se bazează în acţiunile lui pe familie ci pe capacităţile şi iniţiativa lui proprie.

Spre deosebire de familia instabilă, la care ne vom referi mai jos, individul nu se bazează pe susţinerea statului (în Societăţile particulariste statul reprezintă o piaţă redusă a muncii pentru că puterea publică nu este centralizată ca în "statul comunitar" şi deci funcţionarii oficiali compun un foarte scăzut contingent ocupaţional). Scopul şcolar al societăţilor particulariste este deci de a dezvolta individualitatea, spiritul de iniţiativă, capacităţile individuale şi spiritul întreprinzător, astfel că sistemul educaţional al acestor societăţi se află la polul opus faţă de sistemele educative ale societăţilor patriarhale.

Să remarcăm deci că fără "spirit întreprinzător", fără o mare "capacitate organizatorică" şi fără reducerea "statului funcţionarilor" nu poate să apară "societatea particularistă" de tip occidental. Dimpotrivă, societatea va tinde spre "statul comunitar" (Sud-estul european de astăzi a ieşit din regimurile totalitare comuniste, dar n-a intrat în structuri particulariste, ci, mai degrabă, în structurile "statului comunitar", care este statul funcţionarilor, nu al iniţiativei individuale).

Cadrul istorico-genetic al apariţiei acestui tip este Nordul Europei cu drumul fiordurilor norvegiene.

Dacă urmăm drumul din Orient spre zona marilor păduri ale Americii de Sud vom da peste un tip aparte de familie, **familia instabilă.**

Istoric şi deci genetic, aceasta derivă din tipul patriarhal ori particularist, nu invers. Familia particularistă este proprie tipului franc şi saxon şi îşi are originea în "drumurile fiordurilor". Se cuvine făcută observaţia că, în viziunea lui Demolins, tipul stepei este tipul matriceal din care au ieşit toate popoarele Europei. Diferenţierea lor este produsul diverselor drumuri pe care aceste popoare le-au urmat. Aşa cum arată Demolins,

> "Europa este divizată în două părţi printr-o barieră naturală care merge de la Est la Vest şi separă Germania de bazinul Dunării. Această barieră e compusă dintr-o serie continuă de munţi care leagă Carpaţii de Alpi prin masivele /Austriei/ şi Boemiei. Când păstorii traversară stepele Rusiei ei se găsiră în faţa Carpaţilor şi trebuiră să aleagă între două drumuri: cel de Sud, care trebuia să-i conducă, cum am văzut, fie spre valea Dunării (celţii), fie în Balcani (Sud-slavii); cel de Nord, care s-a prelungit de-a lungul Germaniei" [167].

Cele două drumuri au imprimat caracteristicile tipului social al

popoarelor, conservând tipul patriarhal pe "drumul de Sud", dar transformându-l tot mai accentuat, pe drumul de Nord, spre regiunea fiordurilor care au impus definitiv şi radical tipul familiei particulariste. Ne confruntăm, iată, cu cea dintâi teorie sociologică a diferenţei sociale a indoeuropenilor şi totodată cu cea mai provocatoare teorie asupra puterii determinante a familiei în raport cu destinul colectivităţilor umane.

**Teoria familiei particulariste este şi cadrul profetic al sociologiei şcolii lui Le Play.**

Analiza acestui tip este deci, hotărâtoare. Pe baza ei, Demolins conchide asupra tezei "superiorităţii anglo-saxonilor". Este punctul suprem al etnocentrismului occidental al sociologiei europene.

Zona de plăsmuire a noului tip este Norvegia şi câmpia saxonă dintre Elba şi Rhin. "Faimosul Odin a venit cu caravanele sale din stepele Turkestanului până la Baltica. O parte a acestor păstori trecură în Norvegia unde întâmpinară alte condiţii de existenţă". Acest drum al fiordurilor, aşadar, a transformat tipul social de stepă şi familia patriarhală în familie particularistă. Sociologia ecosistemului Mării Nordului este extrem de interesantă în acest sens. Între caracteristicile definitorii ale acestui ecosistem sunt acele sinuozităţi continui care constituie faimoasele fiorduri, sau golfuri. Acest litoral care în linie dreaptă măsoară 1.900 km, este prelungit de aceste sinuozităţi la 13.000 km: este distanţa care separă Parisul de Japonia[168]. *"Nu există pe suprafaţa globului un ţărm atât de lung pe un spaţiu atât de restrâns"* [169]. În plus, munţii se prelungesc până pe ţărm. Solul cultivabil este deci extrem de restrâns. Agricultura e posibilă în acele despărţituri destul de mari care separă muntele de ţărm. Populaţia fost păstorească devine una mixtă, combină pescuitul cu agricultura şi devine sedentară. Apare ferma numită *gaard*, adică împreunare de locuinţe compuse din rezidenţa stăpânului şi din clădirile de exploatare. Gaard-ul prefigurează ferma normandă şi castelul feudal.

Viaţa acestor oameni capătă deci un caracter rural. "*Hof*-ul german şi *home*-ul englez nu sunt decât o reproducere a acestui *gaard* norvegian" [170]. "Specificul domeniului rural de acest tip este că el reprezintă în întregime rezultatul unei acţiuni progresive de transformare a unui colţ de natură de către om. Tinerele menaje suedeze încep, în genere, prin a defrişa un colţ de pădure într-un astfel de fiord, îşi clădesc un adăpost, extrag rădăcinile şi pietrele care împiedică plugurile, ameliorează drumurile care pun în comunicare ferma cu biserica şi piaţa, etc. Astfel se constituţie domeniul rural. Acesta apare sub acelaşi tip la toate popoarele scandinave şi anglo-saxone, în S.U.A., în Australia, Noua Zeelandă etc."[171]

**Caracteristicile sale sunt:**

1. Locuirea este izolată (fiecare familie trăieşte izolat în gaard-ul ei); nu apare satul; fiecare familie trăieşte izolată în ferma ei, dispersată în gaard-uri, ferme distanţate unele de altele. Chiar în oraşe, casele sunt dispuse în spaţii despărţite.

2. Familia este redusă la menajul simplu. În aceste spaţii delimitate strâmt de apă şi munte, este imposibilă orice comunitate mai largă în jurul familiei. Nu pot trăi mai multe menaje în acelaşi foyer.Această cauză (diseminarea domeniilor, izolarea şi comprimarea menajului) a impus populaţiei Norvegiei o evoluţie de la comunitatea de familie, care-a dominat lumea până atunci, la instalarea în menaje simple, reduse la tată, mamă, copii. Astfel a apărut un tip nou de familie, familia particularistă, care deci a antrenat

> "tranziţia de la formaţia comunitară la formaţia particularistă; adică la o stare socială în care particularul nu mai poate conta decât pe sine însuşi. El se bazează pe propriile-i forţe şi pe iniţiativa sa proprie" [172].

Acest menaj nu poate fi transmis decât unui singur copil. Practicile care interzic fragmentarea domeniului şi determină, dimpotrivă, diseminarea copiilor în menaje izvorâte din aceeaşi "tulpină" au contribuit la apariţia unui tip familial nou, la care ne-am referit deja: familia tulpină. În Norvegia acest model presupune două reguli: regula care dă moştenitorului principal dreptul complet şi exclusiv asupra proprietăţii pământului, şi regula ca celorlalţi copii să le revină o sumă de bani. Când aceştia rămân în cadrul unei dependenţe faţă de familia matcă, vorbim despre o familie tulpină.

**Familia tulpină se referă la procesul roirii şi al organizării altor menaje din aceeaşi familie faţă de care aceste menaje ivite prin roire îşi păstrează dependenţa.**

Familia din care se constituie, prin roire, aceste menaje dependente, este, deci, o familie tulpină precum am arătat. Dacă drumul fiordurilor şi al câmpiei saxone au creat familia particularistă şi tipul domeniului compact, dacă tot aici apare şi tipul familiei-tulpină (ce poate izvorî şi din familia patriarhală), în schimb un alt drum, cel al pădurilor, a generat **tipul familiei instabile.**

Ca tip aceasta a apărut prin puterea generatoare a drumului pădurilor, ca realitate istorică însă vom regăsi acest tip diseminat în cadrul altor societăţi europene moderne (inclusiv cea franceză iar uneori, într-o anume relaţie cu statul, va genera un tip special denumit de membrii şcolii lui Le Play, "*statul comunitar*". Acelaşi Pinot, citat de către Sorokin, fixează sintetic trăsăturile familiei instabile, ca tip de familie.

> "Ea nu destinează tânăra generaţie pentru nimic particular; nici n-o deturnează de la ceva. Ea îşi creşte copiii fără a le comunica respectul autorităţii şi al tradiţiilor, cum face familia patriarhală, şi, în acelaşi timp, nu-i pregăteşte pentru a fi originali, ori pentru o creaţie independentă, cum face tipul particularist de familie. În familia instabilă calitatea subordonării şi cea a iniţiativei sunt deopotrivă absente, şi individul care, în realitate, n-a primit nici o educaţie sau instrucţie şi care nu e capabil de nimic, devine prada statelor şi guvernelor" [173].

Aşa cum bine observă Sorokin, în aceste cazuri

> "marea comunitate publică ia locul comunităţii familiei dizolvate; tinerii contează în principal pe stat pentru a-şi face rostul în viaţă..." [174]

Societăţile în care predomină acest tip de familie dezvoltă o "structură de stat comunitar" astfel că aceste societăţi vor cunoaşte un balans nedefinit între stări sociale de stat comunitar şi stări sociale anarhice. Este, sigur, cazul să ne întrebăm dacă aceste societăţi provin din tipul familial instabil ori, dimpotrivă, "statul comunitar" (statul autorităţii totale în care capul familiei este lipsit de puteri şi de autoritate înlăuntrul familiei sale) provoacă o disoluţie a familiei comunitare, împiedicând constituirea familiei particulariste şi menţinând starea de instabilitate şi tipul familiei instabile.

Destabilizarea şi disoluţia pe care Statul comunist le-au provocat familiei ne confruntă cu un caz aparte: comunismul de stepă care, în viziunea lui Demolins, este atât de intim asociat cu familia patriarhală transplantat în Europa experienţei comuniste, conduce la disoluţia completă a tipului patriarhal şi la generalizarea tipului de familie instabilă. În genere acolo unde birocraţia domină, unde intervenţia guvernului este continuă şi centralizată, ne aşteptăm la deposedarea capului familiei de orice putere şi autoritate înlăuntrul familiei şi, deci, la generalizarea familiei instabile. Familia instabilă este, în viziunea lui Demolins, ca şi

celelalte tipuri de familii, produsul drumului.

> "Cele trei drumuri, al Savanei, al Munţilor Sâncoşi şi al Lacurilor au avut drept rezultat zdruncinarea relativă a comunităţii familiale şi dezorganizarea, sub anumite aspecte, a grupărilor superpuse familiei" [175].

Însă drumul care a produs *dezorganizarea socială* la ultimul său grad şi deci a generat tipul pur de familie instabilă, a fost "drumul pădurilor" în care vom întâlni tipul "Indianului marilor păduri ale Americii de Sud".

> "Pe solurile forestiere, populaţiile nu se mai pot consacra nici artei pastorale, nici vânătoarei de animale în mari turme; ele n-au la dispoziţie, ca mijloc de existenţă, decât mica vânătoare" [176].

Această configuraţie a drumului va genera un nou tip social ale cărui caracteristici sunt:

1) superioritatea vârstei tinere asupra celei bătrâne (aptitudinile cerute sunt: agilitatea, forţa, precizia, etc, care sunt proprii bărbaţilor tineri şi acest mod de existenţă conferă vârstei tinere superioritate asupra celei bătrâne);

2) dezvoltarea individualismului (fiecare vânător are interesul de a se izola: fiecare vânător este un concurent, etc);

3) limitarea mijloacelor de existenţă (stepa asigura păstorului resurse neîngrădite, ceea ce nu oferă pădurea), etc.

Toate aceste împrejurări (şi altele speciale) contribuie la dizolvarea familiei patriarhale.

> "Familia, zice Le Play, se reduce în cazul vânătorilor la expresia ei cea mai simplă: se formează prin uniunea tinerilor căsătoriţi; creşte temporar prin naşterea copiilor; apoi se restrânge prin stabilirea precoce a adulţilor. Indivizii conservă numai raporturile de rudenie absolut indispensabile pentru conservarea rasei" [177].

Acestea sunt tocmai trăsăturile unui tip nou de familie, spontan apărută la popoarele de vânători: familia instabilă Alte trăsături ale ei:

a) răzleţirea şi recompunerea în jurul noilor menaje;

b) limitarea funcţiei tatălui la procreere şi la îngrijirea materială a copiilor;

c) sustragerea tineretului de sub influenţa familiei;

d) anularea aproape completă a autorității paterne;
e) reducerea religiei la simple superstiții;
f) individualism anarhic;
g) această familie lasă fără refugiu şi fără suport: orfanii, bolnavii şi bătrânii, într-un cuvânt, pe cei neputincioşi.

Cum perpetuarea foyerului este elementul solid al naționalității, ne dăm sema că familia instabilă este o forță potrivnică funcționării unui sentiment de solidaritate mai lărgită şi că în orice caz este potrivnică sentimentului vetrei şi al naționalității[178]. În plus, în cazul societăților cu familie instabilă autoritatea ne mai fiind patriarhală este exercitată de cei mai puternici. Puterea publică va fi despotică şi crudă, familiile se aşează sub un şef puternic, capabil să-şi protejeze membrii. Această stare generează

> "autoritatea cea mai arbitrară şi mai crudă. Neputința, instabilitatea familiei fac din această autoritate una atotputernică şi omniprezentă" [179].

Acesta este "statul comunitar", cu expresia lui Demolins, adică statul autorității totale, sau cu termenul consacrat, statul totalitar. Particularitatea lui ține tocmai de acest fenomen de concentrare a puterii şi autorității în "mâinile" sale, astfel că familiile sunt lipsite de orice putere, de orice autoritate şi de orice inițiativă. Neputincioase şi inobile, aceste familii devin instabile şi sfârşesc prin a se livra cu totul statului, generalizând "învățătura" suferință, tragică, a dependenței de stat, o mentalitate care a bântuit societățile răsăritene în tot ciclul comunist şi, parțial, imediat după căderea regimurilor comuniste, pustiindu-le. De la statul autorității totale şi până la statul lipsit de credibilitate, şi deci de autoritate minimală, este un salt uşor de făcut şi el a şi fost făcut în România guvernelor postdecembriste, generând o criză endemică de legitimitate a instituțiilor statului în tot acest interval.

# MONOGRAFISMUL. SERIA SOOCIOLOGIEI MONOGRAFICE. ŞCOALA LE PLAY

# DOMINAŢIA ŞI OBOSEALA ISTORICĂ A POPOARELOR

## E. Demolins. Societati simple si societati compuse. Formatiuni superpuse

***1. Determinismul geografic. Şcoala geografică***
***2. Comunităţi şi formaţiuni superpuse***
***3. Comunismul de stepă***
***4. Comunismul de stepă şi organizaţia rusească***
***5. Formaţiunile superpuse varegă şi otomană în istoria slavilor***
***6. Occidentalizarea Rusiei. Fenomenul "surmenajului" rusesc***

1 Principiile nomenclatorului şcolii Le Play îngăduie cercetarea lanţului cauzal care leagă genetic locul, ocupaţia, tipul familiei şi tipul societăţii. Aceleaşi principii reclamă şi lărgirea cadrului cercetării astfel că pe firul aceluiaşi determinism pot fi surprinse instituţii şi formaţiuni noi: razia, grupurile de caravană, confreriile religioase, tipurile dualiste, imperiile, etc., precum şi o clasă întreagă de formaţiuni societale superpuse.

Aceleaşi principii ne cer să completăm analiza societăţilor simple sau naturale cu examinarea societăţilor compuse şi adeseori artificiale.

**Formarea unei societăţi complexe este, în general, produsul unei întâlniri între o formaţiune comunitară, constituită şi dezvoltată prin creştere şi diversificare naturală, şi o formaţiune socială superpusă, adică supra-adăugată celei dintâi.**

Sociologia societăţilor compuse este în mare măsură sociologia acestui fenomen de superpunere a două formaţiuni sociale diferite.

Înainte de a prezenta aceste aspecte este necesar să aducem câteva clarificări generale în privinţa şcolii geografice, care nu se suprapune în nici un caz cu şcoala Le Play, destul de impropriu asimilată şcolii geografice.

În cadrul acestei şcoli întâlnim nume celebre precum acela al lui F. Ratzel cu a sa **Geografie politică**, I. Brunhes (**Geographie humaine**), Vidal de la Blache (**Principes de geographie humaine**), H. T. Buckle (**Introduction to the History of Civilization of England**), E. Hunington (**World Power and Evolution**), H. L. Moore (**Economic Cycles; their Law and Cause**), W. H. Beverige **(British Exports and the Barometer**). Înaintea acestora, putem consemna o generaţie întreagă: Vico, Turgot, Cuvier, Herder, Montesquieu, au subliniat efectele factorilor geografici. În secolul al XIX-lea şi al XX-lea apar nume noi şi tot celebre în câmpul a ceea ce s-ar numi şcoala geografică: Lamark, Humboldt, Le Play, Tourville, Demolins, E. Reclus, P. Vidal de la Blache, şi cei deja menţionaţi în prima listă de nume ilustrative. Înainte de a examina problematica societăţilor compuse vom stărui asupra câtorva aspecte metodologice ale şcolii geografice. După opinia noastră, şcoala geografică încă îşi păstrează actualitatea, dacă reinterpretăm conceptul de *mediu geografic* într-un stil nou.

**Ideea fundamentală a acestei şcoli susţine că ansamblul condiţiilor geografice determină într-o oarecare măsură organizaţiile şi procesele sociale.**

Relaţia este interpretată în sensul determinismului liniar, direct şi imediat. Propoziţiile care schematizează aceste influenţe sunt:

> "Rolul determinant al factorilor geografici (B) poate fi direct sau indirect: direct când el determină nemijlocit o serie definită de fenomene (A), după formula A = f(B); indirect când el condiţionează o serie definită de fenomene sociale, nu întrucât le influenţează în mod direct, ci întrucât influenţează alte fenomene (C) sau (D) care la rândul lor influenţează seria (A). În acest caz formula condiţionării indirecte este: C = f(B); deci A = f(C)." [180].

Cu cât factorii intermediari sunt mai mulţi, cu atât relaţia devine mai nedefinită, mai improbabilă.

Ipoteza **Nomeclatorului** este că legăturile diverselor fenomene umane cu factorii geografici sunt: a) directe, la baza nomenclatorului (în raport cu fenomene precum alimentarea, locuirea, veşmintele, etc.) şi b) tot mai indirecte şi mai complexe pe măsură ce urcăm pe scara nomenclatorului spre sistemele sociale complexe. Un alt celebru reprezentant al şcolii geografice identifică şase serii de fenomene care au corelaţii strânse cu factorii geografici: locuirea umană, direcţia şi caracterul

drumurilor, cultura plantelor, exploatarea mineralelor, etc. Tot ceea ce trece deasupra acestor fapte depăşeşte determinismul geografic. Fenomenul acesta stă la baza teoriei lui Demolins a celor două tipuri de societăţi: simple şi compuse. Este drept că în viziunea lui Demolins distincţia celor două societăţi ţine de criteriul "transformării solului". Cu trecerea de la "producţiile spontane ale solului" la "solurile transformate" intrăm în categoria societăţilor compuse[181]. Ipoteza este aceea că societăţile simple nu transformă solul şi ca atare "nu-şi pot dezvolta nici bogăţia, nici puterea, nici complicaţiile sociale". Acestea sunt "societăţi" fără istorie şi pot fi denumite "societăţi simple".

**Societăţii simple îi este proprie acel tip de:**

> "organizare socială în care familiile îşi bazează subzistenţa pe exploatarea producţiilor spontane ale solului şi ale apelor" [182]. "Societăţile complicate diferă în mod esenţial de societăţile simple, prin aceea că producţiile spontane nu le mai sunt suficiente; ele sunt nevoite pentru a obţine o producţie mai abundentă să transforme solul." [183]

Influenţa locului este deci atenuată, contrabalansată de alte variabile.

**Consecinţele sociale derivă mai puţin direct din caracteristicile locului şi mai direct din cele ale muncii[184].**

Apare un fenomen nou: diversitatea fenomenelor sociale pe acelaşi sol. A doua trăsătură a societăţilor complicate este ilustrată în cadrul nomenclatorului prin fenomenul de ruptură a lanţului deterministic: de unde până la nivelul ocupaţiilor spontane putem decela influenţe geografice directe, peste acest nivel aceste influenţe încetează. De la acest prag în sus este inaugurat un determinism mult mai complex, tot natural, tot organic, în care însă rolul preponderent revine tipului de familie. Cu formaţiunile suprafamiliale se creează cadrul unui alt nivel de determinare, care ţine de structurile superpuse. Ceea ce nu înseamnă că determininismul de jos în sus încetează, ci doar că "puterea" lui scade, astfel că determinismul de sus în jos, de la structurile superpuse spre cele organic dezvoltate (din structurile locale) devine preponderent sau predominant. Putem vorbi, deci, în cadrul concepţiei deterministe, despre o "teorie a predominării" unuia dintre cele două determinisme cu tot ceea ce decurge de aici.

**Ideea şcolii este aceea că în orice proces de compunere socială**

**acționează două determinisme: unul de jos în sus, organic, natural, şi altul de sus în jos, care uneori, în cazul dominațiilor străine, este neorganic şi nenatural, artificial.**

Cine exercită ***determinismul de sus în jos***? Ce forță etalează acest determinism de jos în sus? Vom reține ideea metodologică extrem de importantă conform căreia în orice proces de expansiune a unui tip social există un determinism organic, de jos în sus, identificabil, arată Demolins şi Thourville, până la nivelul formațiunilor intercomunitare. De la acest nivel în sus determinismul se rupe, se diminuează sau chiar se anulează şi intră în funcțiune un determinism artificial de sus în jos, răspunzând altor scopuri decât primul. Trebuie să examinăm acest principiu metodologic în chiar spiritul analizelor şcolii Le Play.

**Ne vom întreba mai întâi: până la ce grad de complexitate socială îşi păstrează puterea formativă acel determinism de jos în sus? Vom examina în acest sens instituțiile create prin mişcarea acestui determinism, al acestor societăți organice.**

Vom descoperi că acest tip de manifestare are puteri mult mai mari decât ne imaginăm. Astfel au apărut instituții precum confreriile religioase, grupurile de caravană, etc.

Una dintre contribuțiile remarcabile ale şcolii Le Play se referă tocmai la capacitatea acelui determinism de a crea instituții supracomunitare care au fost apoi utilizate ca forțe destructurante în alte cadre geografice, sociale şi etnice. Demolins examinează şase cazuri: caravana, razia, confreria religioasă, imperiul nomad, comunismul de stepă, instituția ienicerilor şi culminează analiza prin examinarea formațiunilor superpuse, contribuția de mare originalitate a şcolii Le Play la teoria determinismului.

Românii au venit în atingere cu formula comunismului de stepă, de mai multe ori, ultima fiind cea a comunismului sovietic; vom stărui asupra acestei forme sociale. Ea a fost bine cunoscută la noi în cadrul invaziei şi dominației tătare, prin sistemul cnezilor tătari şi în cadrul invaziei comuniste (sovietice), prin sistemul secretarilor roşii. Vom observa, mai întâi, că orice asemenea năvălire opreşte determinismul organic şi suprapune peste el un determinism străin, aflat în slujba năvălitorului. Începe astfel *conflictul determinismelor* care se traduce în conflictul formulelor de viață colectivă (organică, locală, şi artificială, superpusă).

Ori de câte ori se produce o transformare a regimului de existență a unei populații (cum ar fi trecerea de la nomadism la sedentaritate), factorul

cel mai semnificativ în ordinea determinismului devine şi cel mai relevant în ordinea teoriei şi deci a explicaţiei. Acel fapt nou care se implică în lanţul determinării capătă valoarea faptului relevant şi deci fundamental.

Aşa, bunăoară, în sedentarizarea başkirilor, populaţie din Ural, a intervenit un factor nou în viaţa lor, care este "constrângerea", adică fixarea unor cantonamente care limitau parcursurile unei turme. Acest fapt nou capătă o valoare teoretică specială fiindcă el determină apariţia "**tipului social de tranziţie**", care, în cazul acesta, este şi un tip de rasă – tipul başkir. Ca tip social, acesta este un tip seminomad, cu particularităţile sale, ale căror analize deschid volumul al II-lea al cărţii lui Demolins, subintitulat **Drumurile moderne**. Acest fapt nu mai este produsul structurii comunitare ci al unei formaţiuni superpuse, expresia unui determinism de sus în jos. Analiza tipului başkir este prima analiză consacrată sistemelor simbiotice, superpuse, adică, unui raport social de superpunere a unei autorităţi şi administraţii "străine" peste o societate locală, cu propria ei ierarhie.

Analiza relaţiei sociale superpuse este un prilej de a înţelege tipul de socialitate extracomunitară, întrucât în acest caz socialitatea de tip societal este separată morfologic de cea de tip comunitar, astfel că o "comunitate" este simplu aglutinată cu o "societate", ceea ce facilitează exploatările tributale.

**2** Dar să observăm fenomenul pe cazul başkirilor examinaţi de Demolins după metoda lui Le Play completată cu "nomenclatorul" lui Thourville.

Cum este deci organizată societatea başkiră? La baza ei este familia patriarhală. Pe măsură ce familiile se apropie (densitate) apar contestări, tensiuni şi conflicte între ele care nu pot fi reglate decât de către o autoritate superioară. În plus, sedentarizarea şi deci trecerea de la "arta păstoritului" la "cultură" separă funcţiile religioase, publice şi de instruire, de familie şi de rolul patriarhului. Apare un "rol cultural" ("ministru al cultului") care îndeplineşte şi funcţia de supraveghetor de ceremonii, de arbitru, de sfătuitor, etc. Acesta este subordonat *muftiu*-lui. În raport cu puterile publice, odată ce comunitatea a preluat sub controlul său solurile, apare o funcţie nouă, aceea a repartizării pământurilor pentru exploatările familiale. Aceasta e făcută de comunitatea locuitorilor prezidată de un "*vuiberni*" (un fel de "primar"). Deasupra lui se află *starchina*, numit de delegaţii a şase sate. Peste acest nivel, deja apare un funcţionar superior, care nu mai este legat de necesităţile organizaţiei naturale, ci de organizarea imperială a Rusiei. Acesta este *kantonierul* şi el e numit de guvernatorul rus spre a administra un ţinut mai întins numit *kanton*. El avizează deciziile celor cu funcţie de *starchina*.

> "Se poate spune deci că funcţia exercitată de starchina este cel mai înalt punct la care se ridică independenţa rasei başkire. Până la acest nivel şi grad de organizare socială, acest popor se guvernează el însuşi; de la gradul superior, al kantonului, apar agenţii ruşi emanând dintr-o voinţă dominatoare" [185].

Prin urmare, acest nou tip de relaţie socială nu mai derivă prin determinare naturală şi nu ţine de structura organică a societăţii başkire. Este, dimpotrivă, un raport artificial care derivă dintr-o voinţă străină, are o esenţă raţionalistă şi pur politică, se exercită în mod arbitrar, adică peste voinţa organică a comunităţii başkire; este o relaţie externă şi superpusă comunităţii. Ea apare în locul de întâlnire a două populaţii sau grupuri, a două voinţe opuse, a două tipuri sociale – comunitate şi societate – şi derivă nu din creşterea societăţii locale şi deci din diviziunea organică a muncii sociale, ci dintr-o voinţă superorganică de dominaţie. Geneza sa este legată nu de creşterea organică a societăţii, ci de superpunerea artificială şi coercitivă a unei dominaţii. Societatea locală nu devine prin aceasta nici mai complexă, nici mai dezvoltată; ea doar îmbracă forme noi care însă ascund un fond nedezvoltat, o populaţie ţinută în structuri tradiţionale, exploatată neorganic, parazitar şi deci constrânsă unei ordini străine. Observăm aşadar că relaţia de superpunere are o natură rasială. Ea vizează exercitarea unei dominaţii în numele unui tip social socotit universal valabil, împotriva unui tip social organic, adică a tipului social până la care a reuşit să se dezvolte sociabilitatea unei comunităţi date (un trib, sau un popor).

Esenţa sociologică a formaţiunii superpuse constă în aceea că nu derivă din dezvoltarea (organică) a sociabilităţii populaţiei locale, ci din nevoile unei dominaţii. În acest sens, formaţiunea superpusă nu va stimula dezvoltarea şi creşterea societăţii locale (a sociabilităţii ei), ci, dimpotrivă, o va stopa.

> "Vedem aici, se referă Demolins la başkiri, un exemplu particular de suprapunere a două rase şi linia precisă a juxtapunerii lor" [186]. "Această linie, mai precizează Demolins, lasă başkirilor independenţa familiei, a comunei şi a micilor uniuni de comune; ea atribuie ruşilor funcţiunile superioare acestora în ordinea suveranităţii, adică în ceea ce priveşte provincia şi statul" [187].

Grupul celor care deţin aceste funcţii superioare are două caracteristici: a) transformă organizaţia socială unitară în organizaţie socială

dualistă: dedesubt se află "ţara reală", cu structurile şi organizările ei, deasupra "ţara legală", a cărei esenţă este "forma fără fond"; b) acest grup desparte statul, ca organizaţie, de societatea reală, ca structură. În plus, relaţia superpusă are funcţia unui redistribuitor al posturilor şi al recompenselor. Astfel, relaţia superpusă redistribuie posturile şi funcţiile din familie, din comună şi din uniunea comunelor populaţiei başkire, iar funcţiunile din stat, grupului superpus, alcătuit din populaţia de funcţionari ai imperiului. Cele două societăţi sunt separate şi etnic şi politic. Ordinea este deci xenocrată, adică puterea este a străinilor (etnic şi geografic).

Pe de altă parte, relaţia superpusă operează o linie de separaţie între comunitatea organică şi societatea artificială. Chestiunea este bine sesizată de către Demolins pe cazul raporturilor dintre societatea başkiră şi "statul" başkir:

> "La adăpostul acestei triple independenţe a familiei, a comunei şi a micilor uniuni de comune, rasa conservă nu puterea politică, ci pacea şi libertatea căminului, a atelierului şi a vecinătăţii, obiceiurile şi normele sale sub o dominaţie străină. Ea îşi datorează aceste avantaje tradiţiilor patriarhale, care ţin la distanţă respectuoasă agenţii şi ingerinţa statului" [188]..

**Prin urmare, caracteristicile grupului situat deasupra societăţii locale sunt: a) străin, b) superpus, c) de natură politică. El a confiscat statul pe care-l utilizează în serviciul său nu al "rasei", adică al "ţării reale".**

Este drept că Demolins atribuie un sens şi o funcţie pozitivă grupului superpus căruia îi conferă un rol pozitiv şi anume acela de a contribui la sedentarizarea societăţii nomade (prin regim de constrângere) şi de a transforma "barbarii" în "cultivatori", deci de a-i introduce în regimul "culturii".

> "Fixând rasa de sol, făcând-o sedentară, transformând calul de cursă în animal de tracţiune, cultura pune capăt perioadei marilor invazii, în care erau cuprinse popoare întregi. Ea face imposibili alţi Gengishani, Tamerlani. Ea realizează visul atâtor împăraţi romani care nu găseau mijloc mai sigur de a opri barbarii decât de a-i transforma în cultivatori. Politica rusă n-are alt obiectiv în raport cu başkirii" [189].

Aici începe eroarea lui Demolins, care nu distinge categoria "imperiilor" redistributive, superpuse societăţilor locale. Funcţia lor este

una pur redistributivă, nu augmentativă. Ele nu aduc nimic în compensație la "plusprodusul" pe care-l extorchează de la localnici. Ele folosesc "statul" şi deci "organizația politică" aproape exclusiv ca pe un instrument propriu, aflat în interesul dominației, nu ca pe un mijloc de civilizație, aflat în slujba societății locale. Fiindcă, de pildă, statul nu aduce pădurile în regim de exploatare pentru civilizația localnicilor, ci în regim de exploatare pentru câştigurile proprii. Tot astfel regimul cantonamentelor pastorale sunt o tehnică de exploatare redistributivă, în sensul că permit controlul producției pastorale. Rețelele cantonale servesc exploatării şi "cadastrării" terenului pastoral. Aceasta este marea deosebire între regimul pădurilor în statul național şi în statul imperial. Statul național foloseşte pădurile în interes național, cel imperial în regim şi în interesul metropolei imperiale. Fiindcă metropola imperială nu aduce cu sine cea mai înaltă civilizație, excluzând cazul imperiului roman. Aceasta spune foarte mult despre rolul său "civilizator" asupra başkirilor şi a celorlalte popoare de stepă.

Dar să presupunem că pentru popoarele de stepă, imperiul ar fi jucat rolul de factor de sedentarizare (întrucât alt rol nu putea juca). Însă pentru societățile deja sedentarizate, ce rol putea să joace? Aceasta este marea problemă a dominației imperiale în Europa şi, în genere, în țările cu veche civilizație, cum a fost şi România

Să examinăm, în fine, formula comunismului de stepă.

**3** **Comunismul** este concepția stepei, observă Demolins; aceasta imprimă raportului cu pământul caracter de indiviziune, iar autorității un caracter nedisputat şi complet. Comunismul de stepă menține peste secole aceleaşi principii, îmblânzind complet o rasă întreagă. Stepa determină comunitatea indiviză a solului şi cumularea muncilor (fiecare poate fi utilizat la orice muncă: diviziunea muncii este extrem de redusă). Nevoile personale sunt aproape anihilate, nevoile comunității sunt cele care reglează regimul muncii. Acesta este comunismul de stepă tătaro-mongol.

Analiza lui Demolins înregistrează în acest punct o surprinzătoare schimbare de registru care îl conduce pe sociologul francez la o descoperire cu totul neobişnuită pentru Occidentul acelei perioade care începuse a paria pe idei socialiste şi comuniste. Această descoperire se referă la esența asiatică a comunismului, în genere la esența lui orientală. Comunismul este concepția stepei, observă Demolins. Acolo, în condițiile

> "producției spontane, solul rămâne sub regimul comunității; proprietatea nu se dezvoltă decât atunci când solul îşi livrează produsele doar în urma unei munci prealabile. Necesitatea acestei

munci este la originea proprietății" [190].

Prin urmare, comunismul este concepția comunității nomade de stepă. Dacă «socializarea solului», este un fapt normal în țările de stepă, ea este pentru solurile transformate ale Occidentului, o concepție impracticabilă şi antiştiințifică.

Partizanii comunismului şi ai socialismului se înşeală deci când vor să aplice acest regim Occidentului; apărătorii proprietății familiale se înşeală şi ei când invocă în favoarea ei un drept absolut şi general. Este cazul de a spune: "adevăr în Orient, eroare în Occident" [191].

Teoria lui Demolins este extrem de interesantă întrucât leagă tiparul comunist de un cadru şi de un tip rasial: cadrul stepei şi tipul tătaro-mongol, respectiv tipul nomad al deşerturilor arabe. Totul aici îmbracă forma comunității indivize: solul, muncile, etc. Iată câteva din trăsăturile acestui tip:

- solul nu este transformat, mai precis nu poartă marca unei istorii;
- munca nu este divizată, ci cumulată;
- proprietatea domeniului se confundă cu cea a foyerului;
- starea socială este una de mare uniformitate;
- durata "proprietății" se suprapune cu "durata muncii" (grupul se simte legat de solul pe care-l munceşte doar pe durata muncii, după care se înstrăinează de el);
- proprietatea nu este familială, ci comunitară;
- nu există distincție între proprietarul solului şi cultivatorul solului;
- puterea "şefului" este de tip patriarhal: acesta "cumulează în mâinile sale puterea tatălui, a magistratului, a pontifului, a suveranului" [192];
- tipul socio-cultural este acela al unei adormite "imobilități"; societatea se mişcă în spațiu şi în timp rămânând total nemişcată fixată în imobilitatea principiilor ei, a "tradițiilor", pe care nu le schimbă nimeni, niciodată;
- respect de caracter religios al autorității, etc.

**Deci: indiviziune, imobilism, uniformitate, cumulativism, autoritarism, colectivism orizontal, aistorism, iată trăsăturile comunismului de stepă, tătaro-mongol.**

Aşadar, această concepție despre societate este produsul a trei factori: a) stepa; b) tipul rasial; c) tipul de familie patriarhală.

STEPA
altaică
întindere nelimitată
întinderi pastorale
RASA
tătaro-mongolă
uniformitate rasială
reuniuni de corturi (grupuri nomade)
COMUNITATE INDIVIZĂ
Indiviziunea proprietății
uniformitate socială
familia patriarhală

Am precizat că un tip social transplantat îşi schimbă funcţia, astfel că din formaţiune organică devine o forţă destructurantă. De pildă comunismul de stepă tătaro-mongol a fost în stepa altaică un comunism de producţie, pe câtă vreme transplantat în Europa, acelaşi comunism devine unul de exploatare, astfel că, în loc de a conserva familia patriarhală, o dizolvă, o transformă în familie instabilă, punând bazele a ceea ce elevii şcolii vor denumi "stat comunitar" (combinaţie societală între tipul familial instabil şi un stat autoritar total). Dar pentru a se produce o asemenea răsturnare trebuia să intervină ceva anume. Fiindcă, în fapt, în vreme ce comunismul de stepă conservă familia tradiţională, şi în genere comunitatea de stepă, comunismul de exploatare nu numai că duce la disoluţia familiei patriarhale, dar transformă întreaga comunitate într-o comunitate pur nominală, un adevărat ghetou. În felul acesta, comunitatea îşi pierde identitatea astfel că ea seamănă extrem de mult cu ceea ce sunt campamentele de muncă forţată. Singura "religie", de pildă, în cazul comunismului sovietic, care a fost un "comunism de exploatare", era aceea a producţiei la hectar, şi deci a eficienţei exploatării omului şi solului, fără milă sau consideraţii ecologice. Va trebui deci, să examinăm în cele ce vor urma cum a fost posibilă această metamorfoză, la care Demolins n-avea cum să se refere.

În genere, Demolins nu distinge între "comunismele de producţie" (cerute şi impuse de un anumit nivel de dezvoltare istorică a tehnicilor de producţie) şi "comunismele de exploatare", impuse de un anumit mod de dominaţie bazat pe creaţia unui aparat redistributiv (fiscal şi comercial) aflat în mâinile unei autorităţi centralizate care-o aplică indiviz asupra întregii societăţi organizate în forme comunale (în privinţa proprietăţii).

Teoria relaţiei superpuse este cadrul analitic adecvat unei atari

explicații.

**Comunismul de stepă este incompatibil cu muncile complexe.**

> "De îndată ce muncile devin dificile, individualități eminente, care reuşesc mai bine ca alții, au mai mult interes să iasă din comunitatea patriarhală şi să se constituie în gospodării simple. Aceasta este una din cauzele care împiedică acest tip a se dezvolta în Occidentul european" [193].

Acelaşi fapt explică, după Demolins, căderea, eşecul celor mai multe

> "comunități sau asociații muncitoreşti de producție. Muncitorii cei mai buni, dezgustați de a mai munci în profitul leneşilor, se retrag succesiv" [194].

În viziunea lui Demolins, comunismul de stepă este propriu doar muncilor care nu se bazează pe principiul diferențierii capacităților, şi al specializării. Comunismul de stepă, deci, este contrariu ierarhiei meritelor individuale şi deci etosului individualist, al performanței şi succesului individual.

**O altă caracteristică a familiei patriarhale** este "respectul aproape religios al autorității paterne şi, în general, al bătrânilor" [195] şi asta pentru că:

> "autoritatea patriarhală se transmite unui bătrân; ea trece de la frate la frate şi nu de la tată la fiu." [196]

Această tradiție se menține la turci în privința succesiunii sultanilor. Respectul se referă de asemenea la tradiție. Imperiul tradiției este atotputernic şi neclintit.

Stepa determină şi o altă trăsătură: "puterile exterioare familiei nu se pot dezvolta aici" [197], ceea ce înseamnă că o putere publică trebuie să capete caracter despotic.

> "Se poate spune că societățile pastorale pure sunt alcătuite în mod unic din juxtapuneri de familii trăind în pace fără intervenția puterilor publice" [198].

Stepa face inutile cantonările societăților sedentare şi deci ierarhia complicată a administrației de tip occidental, respectiv delimitările teritoriale. Doar tribul apare ca organizare supraordonată, care însă este o

reuniune de familii de origine comună. Aici, din nou, analiza lui Demolins, este extrem de subtilă, întrucât el evidenţiază caracterul pur nominal pe care-l capătă orice formă de guvernare centrală în cazul comunităţilor patriarhale şi a comunismului de stepă.

De regulă această autoritate nominală se materializează în perceperea unui tribut şi deci susţine dezvoltarea unui sistem fiscal. Comunismul de stepă este organizaţia cea mai bună pentru populaţiile nomade tătaro-mongole ale stepei altaice, este greu acceptat de către populaţiile sedentare şi este cu totul destructurant pentru societăţile europene şi occidentale în particular.

Comunismul de stepă este încă modelul care persistă în organizările eurasiatice, de unde a fost extins în cadrul experienţei comuniste asupra întregii Europe de Sud-Est, deşi aici istoria transformării solului era destul de avansată, iar tipul de familie era deja unul semiparticularist. **Cât priveşte comunismul rusesc,** Demolins îl descrie astfel:

> "Pământurile (s. red.)unui sat se aflau în posesiunea comună a tuturor membrilor asociaţiei: individul nu poseda în forme proprii decât recolta sa şi dvorul sau curtea care-i înconjura casa" [199].

Formaţiunea comunitară rămăsese intensă în Rusia şi această proprietate colectivă a solului o dovedeşte. Le Play remarcă faptul că:

> "fiecare menaj parţial nu poseda în forme proprii decât veşmintele şi o sumă de bani... şi venituri provenind din vânzarea ţesăturilor fabricate de femeie sau din alte vînzări..." [200]

**Consiliul comunal** avea dreptul şi obligaţia de a interveni în afacerile proprii ale familiei (ca de exemplu în acţiunile de separare a unui menaj). Acest edificiu social poartă numele de *mir*. Mirul este cu totul distinct de comuna occidentală şi cu totul diferit de "comunitatea devălmaşă" cercetată de Stahl (un fel de republică ţărănească în care se îmbina proprietatea familială cu proprietatea comunală a pădurilor şi a pământului comunal). Mirul, observă Demolins, nu este în fapt decât:

> "o comunitate de familie mai extinsă. Funcţia sa nu se limitează, ca în cazul comunei occidentale, la interesele generale superioare, ea îmbrăţişează şi lucrurile vieţii private, interesele particulare zilnice."

> "Consiliul mirului... este o adunare a patriarhilor având ca misiune să asigure fiecărei familii, nu numai ordinea publică, ci şi pâinea cotidiană" [201].

Mirul intervine în toate,

> "în distribuţia pământurilor, în partaj şi în reconstituirea comunităţilor de familie, el ţine în mâinile sale deopotrivă munca şi proprietatea fiecăruia. Este ca un fel de paternitate superioară, la care se recurge în cadrul dificultăţilor vieţii." [202].

Mirul fixează recruţii pentru serviciul militar, este arbitrul suveran, şi-i poate alunga din comună pe cei cu o conduită reprobabilă.

**"Mirul iese din profunzimile sufletului şi tradiţiei slave"** [203].

Observăm deci că mirul este o formulă comunistă organică. Acest mod de organizare tipic rusească a fost extins în cadrul dominaţiei comuniste cu faţada schimbată. Dacă în cadrele lui naturale el a rămas un sistem organic şi protector, în cadrele noi unde fusese transplantat, cu faţadă şi funcţii schimbate, el a devenit o forţă distructivă. Locul consiliului comunal organic, recrutat din oamenii bătrâni ai comunităţii, a fost preluat de "patriarhii politici". Astfel, comunitatea lărgită a familiei organice se transformă în comunitatea nominală a "patriarhului" politic. Fenomenul a condus şi în Rusia la grave disfuncţii fiindcă el a însemnat o coborâre a organizării artificiale a imperiului cu mult sub nivelul campusurilor cantonale ale ţarismului la başkiri. Această organizare artificială a coborât până în miezul comunei familiale, astfel că suveranitatea comunităţii la cele două etaje ale ei – mirul şi familia – a fost practic anihilată în cadrul comunismului leninisto-troţkist. Chiar şi numai extrapolarea acestui comunism în România, de exemplu, ar fi fost un act destructurant. Cu atât mai mult în forma lui nouă, de comunism politic.

Trebuie să distingem aşadar, între comunismul de tip comunitarist, tradiţional şi oarecum organic, şi comunismul de tip politic, coercitiv, artificial şi extins prin superpunere. Comunismul sovietic a fost un comunism politic. Cele două operaţii ale dominaţiei sovietice au fost aşadar:

1) transportul comunismului politic asupra unei societăţi cu un sol deja transformat de regimul proprietăţii private;

2) decapitarea familiei patriarhale prin absorbirea ei în "statul comunitar". Acest proces aduce după sine biruinţa clasei politice ca singură

clasă de direcţie şi comandă în cadrul societăţii. Organizarea familială, comunală şi teritorială, a fost absorbită în ierarhia politică a *organizaţiei comuniste* care a cunoscut două tipuri:

a) *tipul pur* constând dintr-o autoritate uninominală a patriarhului politic (modelul ideal este *tătuca Stalin*) şi

b) *tipul patriarhal-politic* atenuat care se bazează pe constituirea unui consiliu comunal politic. Acesta preia o parte a prerogativelor politice – şeful partidului comunist. Biruinţa statului comunitar de stepă este astfel generalizată. Nimic din autoritatea organică a familiei, a comunei, a uniunii comunelor, etc., nu mai rămâne. Totul este absorbit în comunitatea politică ierarhizată. Din acest punct de vedere, ne dăm seama că regimul politic comunist corespunde primului tip, tipul pur de stepă, care aduce întreaga viaţa comunitară sub conducerea şi direcţia patriarhului politic. Modelul este similar cu acela al sultanatului otoman şi face parte din tiparul despoţiilor asiatice.

Să reţinem, deci, această distincţie între tipurile de comunisme istorice, care nu trebuie confundate: comunismul de stepă, comunismul rusesc, comunismul sovietic, leninisto-troţkist sau bolşevic. Între acestea există deosebiri de esenţă enorme, chiar dacă asemănările formale sunt şi ele esenţiale.

Este adevărat că un tip de comunism se poate metamorfoza, preluând caracteristicile şi funcţiunile altuia, dar, în genere, trebuie reţinută distincţia esenţială dintre ele: aceea care face dintr-unele comunisme de producţie organice, iar din altele, comunisme de exploatare, artificiale.

Există, desigur, şi trăsături comune: indiviziunea proprietăţii, concentrarea autorităţii etc., iar în cazul comunismului de stepă şi a celui bolşevic trăsătura comună este caracterul lor necreştin şi anticreştin accentuat la cel bolşevic (sovietic).

**Esenţa comunismului de stepă este formaţiunea superpusă, pe care ruşii au experimentat-o, cum ne arată Demolins, asupra populaţiilor de stepă. Acest tip social are dezavantajul dualismului de opoziţie între societatea simplă locală şi formaţiunea (tot simplă) superpusă.**

Lenin a rezolvat chestiunea prin generalizarea formaţiunii superpuse ca organizaţie politică asupra întregii societăţi reale. Stalin a dus la culminaţie această operă în sensul că a desfiinţat orice altă formă de organizare naturală, absorbind-o şi deci înlocuind-o cu forma politică unică: celula comunistă. Astfel s-a creat o uriaşă reţea de comune politice, puternic ierarhizate, deasupra cărora era "tătuca", patriarhul politic. Această organizare va reprima toate principiile care-i pot face concurenţă şi toate

tipurile de autoritate, inițiativă şi direcție spirituală, care-o pot astfel amenința. Autoritatea familială, religioasă, culturală, națională, totul este reprimat.

În consecință, întreaga viață comunitară este absorbită în comunitatea nominală politică. Această organizare este apărată de clasa ideocraților, a comisarilor politici, având funcția de a supraveghea traducerea în faptă a comunelor politice în toate sferele vieții, inclusiv în puşcării. Aceşti comisari - experimentați şi în cadrul organizației comuniste de război - aveau puteri discreționare, care mergeau până la excluderea din viața civilă şi chiar până la uciderea celui ce se opunea (şi care nu era un simplu dizident). Trimis în puşcărie, opozantul sistemului se va întâlni cu comisarul politic al puşcăriei. Această clasă a *directorilor politici* este cea mai despotică clasă. Ea reprezintă consiliul comunal al vechiului comunism de stepă extins la organizarea întregii societăți complexe.

Prin urmare, invazia comunistă a însemnat nu doar generalizarea principiilor comunismului de stepă, ci şi a formațiunilor superpuse asupra societăților organice maturizate, devenite societăți naționale, state naționale, etc. În sensul acesta, opera comunistă bolşevică sau sovietică (leninisto-troțkisto-stalinistă) a fost o uriaşă deconstrucție, un adevărat apocalips în sensul că pentru impunerea lui au trebuit destrămate forme organice de viață socială, categorii întregi de populație, de la aşa-numiții "oameni de vază" ai satului (un fel de "capi", de "autorități" ale satului) şi până la clasa antreprenorilor capitalişti, respectiv la clasa politică a democrațiilor parlamentar-naționale, care toate trebuiau înlocuite cu noua clasă compusă din două diviziuni: şefii politici (secretarii) şi comisarii politici, adică o grupare executivă şi una de direcție.

**În fapt această tehnică a fost adoptată de noua clasă politică ridicată de revoluție în clipa în care liderii au înțeles că mirul nu poate fi distrus prin transformare ci prin generalizarea principiului său. Aşa s-a ivit lupta între mirul real (comunitatea organică) şi "mirul" politic, impus şi neorganic.**

Prin urmare, efectul cel mai destructiv al comunismului bolşevic a fost înregistrat în Rusia, căci asupra poporului rus s-a săvârşit aplicarea lui totală. Să examinăm istoria mirului ca să înțelegem distincția dintre comunismul "mirului" patriarhal şi organic al Rusiei creştine şi comunismul bolşevic al puterii sovietice (păgâne). Legislația lui Alexandru al II-lea permitea fiecărui membru al mirului de-a obliga Mirul să-i alieneze individului, cu titlu de proprietate, lotul de pământ pe care are dreptul – şi totuşi în jumătate din gubernia Moscovei din 74.480 de dvoruri

– sau curți, doar 19 s-au separat definitiv de comună. În secolul al XIX-lea, spre sfârşitul lui, mirul cuprinde între 99% şi 58% din pământurile țărăneşti ale Rusiei (exceptând Rusia Albă). În aceste condiții bolşevicii au adoptat soluția ca statul să devină el un mir uriaş – şi apoi să generalizeze principiile mir-ului, golit de conținutul său (comunitatea reală şi creştină), de data aceasta ca principii ale autorității politice şi păgâne (căci era anticreştină) în toată lumea. Astfel s-a născut noul stat, statul "mir"-ului politic sau statul comunist. Însă, dacă în Rusia el întâmpina rezistența conducerii patriarhale a miru-ului organic şi creştin, în România, de exemplu, el avea de luptat contra întregului stat național, adică împotriva tuturor principiilor diversificate ale autorității şi ordinii sociale. Chestiunea era ca mirul politic să absoarbă un Stat național cu mult peste nivelul de complexitate al mirului politic. Singura alternativă, deci, era etnocidul cultural şi politic. Ceea ce s-a şi întâmplat prin punerea în mişcare a clasei comisarilor politici. Aceasta este esența comunismului politic bolşevic al ordinii sovietice. El este, în principiul său, un tip de organizație socială simplă, antinațională şi anticreştină, suprapus şi impus unei organizații sociale complicate (statul național creştin).

**Comunismul a însemnat deci generalizarea tipului de organizație socială simplă (proprie societăților simple) asupra societăților cu organizații complicate. Simplificarea a fost echivalentă cu un proces de deconstrucție şi de eliminare.**

Acest principiu metodologic derivat din sistemul lui Le Play obligă inițiatorul **Reformei sociale** să facă din cunoaşterea *organizației naturale* şi din morala creştină temelia Reformei.

5 Determinismul de jos în sus sau organic este constructiv, cel de sus în jos este destructurant. Blocarea sau anihilarea celui dintâi este urmată de anarhie şi nihilism, a celui de-al doilea, de libertate şi spirit de inițiativă, chiar dacă dezordonată. Chestiunea trebuie examinată aici cu scopul didactic de a reține **cea mai importantă idee a şcolii lui Le Play**, şi anume ideea despre rolul determinant al familiei asupra societății.

Să cercetăm deci primul tip de determinism: efectul stării comunitare asupra societății în întregul ei, reținând şi situațiile complementare, adică cele care ilustrează efectul pe care-l induce dizolvarea spiritului comunitar asupra întregii comunități.

**Efectul cel mai tipic al spiritului comunitar este controlul inițiativei individuale.**

Acest efect se reproduce în forme specifice în toate manifestările vieții sociale.

Referindu-se la tipul slavului de Nord, Demolins arată că acesta este:

> "încadrat în comunitate de la vârful şi până la baza organismului social; el n-are scăpare la nici unul dintre nivelurile acesteia; nu se produce nici o fisură cât de importantă prin care să se poată manifesta inițiativa individuală; peste tot şi mereu, ea este reprimată, anihilată. Prin aceasta tipul îmbracă un caracter oriental tranşant; el pare a fi... o simplă continuare a celui al populațiilor de stepă din care a ieşit, cu excepția câtorva deformări determinate de un mediu nou." [204].

Şi totuşi Demolins crede că tipul Nord-slav are "două fețe", iar prin analiza formațiunii comunitare, n-a fost prezentată decât una din fețele sale.

> "Dacă una dintre fețele lui priveşte spre Orient şi-i surâde, cealaltă priveşte către Occident şi-i surâde asemenea. Pentru a cunoaşte tipul, e necesar să-l vedem sub aceste două fețe: după ce-am spus ce anume datorează originii sale orientale, trebuie spus ce anume datorează influențelor occidentale şi cum anume aceste două elemente atât de diferite s-au amestecat în această societate esențialmente compozită" [205].

Societatea de acest tip este, în viziunea lui Demolins, produsul unui joc de întâlnire între două determinisme de al cărui deznodământ se leagă, în mod decisiv, tipul social al unui popor.

**În viziunea lui Demolins, determinismul familial influențează decisiv dezvoltarea comunitară a tipului social, dar dezvoltarea lui suprafamilială este decisă de jocul celor două determinisme: al familiei şi al formațiunii superpuse.**

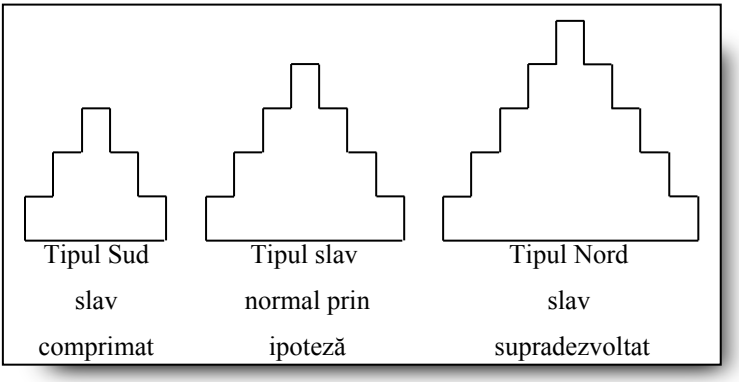
**Prin urmare, în logica socială a şcolii Le Play, orice tip social trebuie cercetat în lumina relației dintre cele două formațiuni: cea comunitară şi cea superpusă.**

Această relație poate fi una de convergență sau una de divergență: totală ori parțială. Să examinăm chiar geneza tipului slav urmând îndeaproape analizele lui Demolins.

Formațiunea comunitară a slavilor este de tip patriarhal (aşa cum cea nordică e de tip particularist, cea romană de tip semiparticularist, iar cea a

populațiilor de vânători din zona lacurilor este de tip instabil). Această formațiune permite o creştere staționară (“creştere zero”) a tipului social.

Demolins constată că, în drumul lor, slavii au venit în contact cu două formațiuni superpuse: în Sud, cu formațiunea socială turcă, în Nord cu formațiunea socială scandinavă. Astfel s-au constituit, nu un singur tip slav, ci două: tipul Sud-slav şi tipul Nord-slav. Gradul dezvoltării sociale a tipului slav a fost hotărâtor influențat, în aceste cazuri, nu de formațiunea comunitară (aceeaşi), ci de formațiunea superpusă. Aceasta a acționat ca un factor pozitiv asupra slavilor de Nord şi ca un factor negativ, “comprimant”, asupra slavilor de Sud. Au luat naştere, deci,”tipul Sud-slav comprimat” şi “tipul Nord-slav supradezvoltat”. Tipul slav normal, ipotetic, este media celor două. Iată schema lui Demolins pentru cele trei tipuri (vezi figura de mai jos).




> “Rusul (adică elementul Nord-occidental, n.n.) a proiectat Nord-slavul înainte, spre Occident, turcul a respins Sud-slavul în urmă, către Orient. Primul a fost dezvoltat peste măsură, adică mai mult decât ar fi putut deveni vreodată prin forțele sale proprii; al doilea a fost comprimat, subdezvoltat peste măsură, adică mai mult decât s-ar fi întâmplat din pricina propriei sale formații sociale.” [206]

Cauza acestei diferențe vine din aceea că acelaşi “tip comunitar” a fost supus celor două tipuri de “dominatori străini” aparținând fiecare unei “formațiuni sociale” diferite: una superioară (cea scandinavă) şi cealaltă, inferioară (cea turcă).

Sigur că superioritatea pare a veni deopotrivă din tipul familial propriu celor două formațiuni şi, evident, din gradul şi direcția dezvoltării istorice a fiecăreia. Ne dăm seama că în cazul Sud slav avem de-a face cu o divergență parțială, a celor două formațiuni, fiindcă de fapt tipul familiei este cel patriarhal în ambele formațiuni, numai că formațiunea superpusă în

loc de a permite dezvoltarea "spiritului individual", l-a supracomprimat, ceea ce nu s-a întâmplat la tipul Nord-slav.

Revenind la statul sovietic, vom sesiza că acesta are aparența structurii patriarhale, dar principiile lui matriceale sunt cele ale familiei instabile (vezi ideologiile socialiste ale comunalizării sexelor şi principiile familiei comuniste; copilul scos de sub autoritatea paternă şi supus, din primele faze ale socializării, autorității politice). Acesta este un stat aparent comunitar, de tipar aparent patriarhal (cazul "tătucăi", al "patriarhului politic" ori al "sultanului", al oricărui despot oriental). Aici este şi eroarea lui Demolins care crede că organizația imperiilor poate fi de tip patriarhal (când, în fapt, doar fațada e patriarhală, adică autoritatea e de tip psudeudopatriarhal, întrucât patriarhul politic, despotul în genere, îşi foloseşte autoritatea nu spre a proteja comunitatea, ci spre a o exploata). Protecția se preschimbă în robie de tip despotic, oriental. În fapt, toate societățile comuniste erodând baza familiei patriarhale au involuat spre statul comunitar cu familie instabilă.

*Deci: robia, înregimentarea, iată formele pe care le capătă relația de superpunere în cele două cazur;. după cum, în cazul statului particularist, relația de superpunere îmbracă forma contractului. Acestea sunt şi cele trei forme de exercitare a dominației.*

Dar să ne întoarcem la analiza lui Demolins spre a examina un caz istoric de geneză a relației superpuse, cazul rus. Argumentele lui Demolins se constituie pe baza celebrei **Histoire de la Russie** a lui Rambaud. Formarea poporului rus şi deci a tipului Nord-slav este produsul celor două determinisme: determinismul unei formațiuni sociale superpuse, varegă, de tip particularist, peste o formațiune comunitară patriarhală. Această dualitate se va imprima, precizează Demolins sufletului rus. **Cronica lui Nestor** vorbeşte, în felul ei, despre acest eveniment prim:

> "Slavii din Ilmen, epuizați de divizările lor, se deciseră să-i cheme la ei pe varegi: «Să căutăm, îşi spuseră ei, un rege care să ne guverneze şi să ne vorbească după dreptate.» Atunci slavii din Novgorod... şi alte populații reunite se adresară regilor Varegiei: «țara noastră e mare şi totul este aici din abundență, dar ordinea şi justiția ne lipsesc: veniți să luați în stăpânire şi să ne guvernați»"[207].

Demolins identifică aici cauza constituirii formațiunii superpuse: nevoia de a organiza puterile publice.

Ideea sa este aceea că societățile cu formație comunitară suferă de

această incapacitate cronică de a-şi organiza puterile publice regulate. Aşa se explică faptul că în aceste societăţi acţiunea comună se organizează greu şi este precară; comunitatea de familie tinde să-şi reia (după expediţii militare) independenţa. Marile imperii ale lui Attila, Gengis-Khan şi Tamerlan s-au dizolvat rapid din această cauză[208].

> «"Ideea unităţii unei populaţii şi cu atât mai mult aceea a unităţii naţiunii ruse, era străină acestei rase: ideea de guvernare şi de stat trebuiau importate de afară"» [209].

Străinii chemaţi erau varegii. Cine erau aceşti varegi? Aceştia sunt de origine scandinavă.

> "«Suntem îndreptăţiţi să asimilăm aceşti oameni ai Nordului regilor mării, vikingilor atât de celebrii în Occident în epoca decadenţei carolingiene... Cu sosirea varegilor în Slavia începe efectiv istoria Rusiei»" [210].

Faptul important al acestei sosiri este şi cel care fixează trăsătura definitorie a relaţiei superpuse varege. Aceşti oameni

> "«aduseră, în anarhia slavă, acel element de forţă războinică şi disciplinată fără de care nu există stat. Ei impuseră indigenilor gradul de constrângere necesară pentru a-i smulge din izolarea şi dispersarea lor în gorodişci şi în volosti»"[211].

Or ei au adus cu ei o formaţiune care consta dintr-o *"societate ordonată şi ierarhizată cu un organism complet al puterilor publice"* [212].

Stabilirea varegilor în Rusia şi deci constituirea relaţiei superpuse varege, este cadrul care a modelat istoric tipul social al slavilor de Nord. Cercetarea unei asemenea chestiuni trimite direct la examinarea elementului pe care se reazemă o putere publică. La nomazi, observă Demolins, "puterea /socială/ se reazemă în principal pe prestigiul personal al şefilor" [213]. Când aceştia dispar, puterea publică se dizolvă şi ea. La popoarele cultivatoare, dimpotrivă,

> "dezvoltarea puterii naţionale nu se mai sprijină pe prestigiul personal al şefilor, ci pe organizarea progresivă a pământurilor (terenurilor). Sistemul social nu mai este fondat pe ierarhia oamenilor, ci pe o ierarhie teritorială. Omul, familia, sunt solid încadraţi în şi prin domeniu. Posesiunea solului dă puterea" [214]. (

Aşadar, puterea socială (naţională) ia forma organizării progresive a

terenurilor. Aşa se explică de ce comuniştii au trecut în ţările comuniste satelite la desfiinţarea formelor cadastrale ale pământului anihilând astfel una dintre expresiile puterii naţionale(sociale). Natura relaţiei superpuse în Rusia varegă se referă aşadar şi derivă din organizarea progresivă a raportului cu pământul şi din "tehnicile" sociale folosite în acest scop. Fazele acestei "cuceriri" şi "superpuneri" varege sunt:

**1. Opera lui Rurik.** Acesta a distribuit terenuri tovarăşilor săi şi astfel a constituit marile domenii (apar deci "fiefurile"). Peste tot oamenii Nordului au procedat la fel, în toate invaziile lor, şi în Galia şi în marea Britanie. Apar "principate" şi "prinţi"; dispar numele vechilor triburi slave şi apar principatele. Oamenii de pe domenii fură siliţi la muncă şi deci sedentarizaţi. Apare cultura sub influenţa marilor proprietari interesaţi de buna exploatare a domeniilor. Se constituie astfel proprietatea personală.

**2. Faza a 2-a: Boris Godunov (începutul sec. al XVII-lea).** Este faza care în esenţă a introdus *glebae adscripte*, legătura de moşie, forţând astfel procesul de sedentarizare şi trecerea de la viaţa nomadă la agricultură şi deci la viaţa sedentară.

**3. Faza a 3-a** constă în emanciparea şerbilor (prin *obrok* – răscumpărarea aservirii şi prin ukazul din 1861, care-a promulgat eliberarea şerbilor în masă). Aceasta a avut drept efect scoaterea şerbilor din comunitate forţându-i să trăiască din propria lor iniţiativă. Petru cel Mare a inaugurat acel uriaş transport cultural occidental în Rusia:

> "Pentru a transporta piesă cu piesă civilizaţia europeană în Rusia, Petru cel Mare trebui să împrumute de la străini totul fără a avea timpul să opereze o selecţie ori o operaţie critică. Ceea ce se numeşte civilizaţie era şi este încă civilizaţia Occidentului, iată de ce Petru s-a înconjurat de olandezi, englezi, scoţieni, elveţieni, nemţi, de ce a importat în bloc industrii, meserii, artizani; de ce el însuşi se face olandez şi german, proscrie veşmintele lungi care aminteau de Asia, etc..." [215]

Iată însă că această dezvoltare facilă, prin ukaz, deci pe calea intervenţiei puterilor publice, deci prin determinism de sus în jos, a avut, în cele din urmă, ca efect ruinarea operei năzuite. Începe, iată, actul al II-lea din istoria oricăror relaţii superpuse, în care ni se dezvăluie faţa negativă, partea ei dezastruoasă. Geneza relaţiei superpuse în aria slavilor de Nord se desfăşoară în cadrul procesului de "occidentalizare" a Rusiei. Să-l examinăm şi noi pe urmele analizelor lui Demolins.

Vom observa, mai întâi, că împăratul Rusiilor era un monarh autocratic şi deci avea puteri absolute asupra supuşilor.

> "Nobilimea ... nu este decât o creație a şefului statului şi de fapt ea nu este decât un corp de funcționari; este înregimentată în cadre administrative strâmte, formând o birocrație numită cin. Această organizației birocratică s-a constituit mai ales începând cu Petru cel Mare." [216]

Nobilimea rusă luă caracterul unei "nobilimi de serviciu". Serviciul în slujba țarului şi nobilimea deveniră corelative. Orice nobil trebuia să fie un nobil-slujitor. Țarul se folosea în acest scop de regimul pământului (*pomiestia* sau fiefurile şi *voşcina* sau răzeşia, erau folosite ca prebende de către țar prin care se menținea obligația serviciului). Petru cel Mare "desființează diferența între nobilimea ereditară şi nobilimea serviciilor" şi "distribuie slujbaşii statului în 14 grade sau *cinuri*": de la registrator de colegiu la cancelar al Imperiului. În plus, funcționarii tuturor ordinelor fură militarizați, adică li se conferea titlu, rang, locuință şi disciplină militară. Această militarizare a funcționarilor este forma pe care a căpătat-o relația superpusă generată în cadrul procesului de occidentalizare. Pentru a "occidentaliza societatea slavă" şi deci spre a reduce rezistența la acest proces, era nevoie de o administrație docilă, militarizată, supusă, înregimentată. Iată dar că, pe rând, relația superpusă a preluat în Rusia, forma robiei, a pseudocontractului (eliberarea mujicilor prin ukazul din 1861) şi a înregimentării (aparatul creat de Petru). Militarizarea a fost cerută şi de poziția Rusiei între Orient şi Occident astfel că ea trebuia

> "să reziste atât nomazilor cât şi sedentarilor. Ea trebuia să facă față, pe fiecare parte, cu un sistem militar diferit; în Orient cu cavaleria cazacă, în Occident cu infanteria. Rusia e într-adevăr singura țară care are două sisteme militare complet distincte" [217].

Inginerul militar, constructor al drumurilor capătă o poziție preeminentă asupra generalului de infanterie. Drumul de fier transcaspian şi trans-siberianul sunt opera a doi ingineri militari. Inginerul militar este prototipul (tipul perfect) al funcționarului rus: totodată civil (de stat) şi militar: este un tip produs deci de două formațiuni sociale. Or tipul acesta este şi o juxtapunere de două tipuri socio-culturale: occidental şi oriental.

> "Ca tip de inginer el este esențialmente un tip occidental, el nu este de formație slavă; el a fost importat în Rusia cu toate celelalte influențe ale Occidentului care au împins Rusia în afara căilor sale naturale. Triumful său este deci din nou triumful Occidentului" [218].

Pe de altă parte, în el stau aglutinate un tipar militar şi unul industrial; el este deci o personalitate compozită, ceea ce reprezintă una din caracteristicile dualismului rusesc şi una din expresiile pe care-a îmbrăcat-o efectul relaţiei superpuse asupra societăţii ruse. Deci, combinarea celor două elemente – occidental şi oriental – modelează societatea rusă sau tipul social rusesc. Elementul occidental a predominat, susţinând o dezvoltare rău echilibrată şi producând un fruct "copt înainte de vreme" [219]. Caracterizarea pe care o face Demolins Rusiei este încă neîntrecută.

> "Rusia suferă, zice el, de un surmenaj social. Şi acest surmenaj determină nişte fenomene morbide pe care nu le întâlnim nicăieri în altă parte... De o parte, ea pare a fi întârziată faţă de societăţile Occidentului, de alta, ea pare a voi să le devanseze pe toate pe calea transformărilor şi revoluţiilor. O putem cita totodată ca exemplu de societate stabilă şi instabilă... Este ţara contrastelor. Ea este «sfânta Rusie»; şi este, în acelaşi timp, casa anarhiei şi a nihilismului. Dar mirarea creşte când observi că, în această societate curioasă, rolurile nu sunt deţinute de aceiaşi actori ca în Occident: aici spiritul revoluţionar se încarnează mai ales în clasele populare; spiritul de conservare, în clasele superioare. În Rusia totul este pe dos; poporul este conservator, clasele superioare sunt revoluţionare; ... un nou atentat contra ţarului, ori un complot contra ordinii stabilite... au drept autori funcţionarii de stat, nobili studenţi, femei aparţinând nobilimii şi burgheziei; rareori sunt oameni din popor... Iată care sunt revoluţionarii: este contele Leon Tolstoi, aparţinînd celei mai înalte aristocraţii... este Turgheniev... mare proprietar; este Hertzen, moştenitor al unui mare patrimoniu populat de şerbi, este Bakhunin, un ofiţer ... este prinţul Kropotchin, etc., etc." [220]

În Franţa, burghezii au făcut revoluţia spre a câştiga drepturi, în Rusia, nobilii o fac spre a le pierde[221]. Cum se explică această plonjare în revoluţii, în comploturi, etc.?

> "Trebuie că această clasă suferă de un rău foarte profund, foarte vechi, foarte ascuţit, întrucât o suferinţă superficială, recentă şi lejeră nu poate produce o explozie atât de formidabilă. E sigur că ea poartă în corp o suferinţă, o rană teribilă." [222]

Demolins leagă această suferinţă de surmenajul social provocat de occidentalizarea accelerată şi oarecum înainte de vreme. Putem observa aici

un rău mai general şi tipic, de care suferă toate popoarele care s-au format printr-un conflict neabsorbit al determinismelor, este maladia tuturor relaţiilor superpuse şi cu cât această relaţie este într-o stare mai neasimilată şi mai artificială, cu atât suferinţa acelor popoare e mai copleşitoare. Este boala fenomenului general al superpunerii unei formaţiuni artificiale peste una organică şi naturală. Spre acelaşi tip de explicaţie ne conduce Demolins el însuşi:

> "Răul de care suferă această societate este desigur consecinţa surmenajului social la care a fost supusă această societate în întregul ei pentru a se occidentaliza înainte de vreme fără a ţine seama de etapele necesare, violând, în mii de feluri, legile evoluţiei. Cu corpul social e la fel ca şi cu cel uman, când se violează legile igienei: el se răzbună prin starea morbidă. Pentru a transforma extrem de rapid această societate, şefii statului rus au avut nevoie de o armată de funcţionari, de o imensă birocraţie, în care au înregimentat, cu voia sau cu forţa, toată clasa superioară. Această clasă ... a fost separată de ţărani, de slavi ... Guvernul a mers astfel contra scopului pe care-l urmărea şi astfel a ratat educaţia agricolă a claselor ţărăneşti /rupând clasa superioară de ţărani, n.n./, care au recăzut adânc în vechiul mir oriental şi rutinier. Şi împiedicând dezvoltarea agricolă, a fost împiedicată şi cea industrială şi comercială. Toată marea operă socială a rămas în suspensie, suspendată. Dar răul n-a fost doar pentru ţărani, el a lovit încă mai puternic clasa superioară: din rurală a devenit urbană; din agricolă a devenit de curte; din activă a devenit o clasă de prisos, din utilă, dăunătoare. Şi cum viaţa de funcţionar conduce rareori la bogăţie, din bogată ea a devenit săracă. Astfel ea a fost lovită şi în situaţia ei socială şi în cea financiară; ea s-a simţit rănită, fără a şti de cine şi nici de ce, neîndoindu-se că răul era în ea, că răul era ea ..." [223]

Iată dar că răul acesta provine dintr-un proiect social eronat, din forţarea unei părţi a societăţii să trăiască în cadre artificiale, care istovesc potenţialul uman fără de vreun rezultat progresiv şi împlinitor. Ea a fost silită, acea parte, să trăiască într-o formaţie socială superpusă, neorganică, artificială, croită pentru un scop, care n-a fost atins niciodată: crearea rusului nou, pur, european. Dar, în acelaşi timp, nici împlinirea tipului rusesc, în cadrele lui naturale n-a fost îngăduită. Proiectul formaţiunii superpuse a fost ratat şi cu el odată au fost deferite inutilităţii (tema oblomovistă o spune) uriaşe energii omeneşti. În acelaşi timp, proiectul formaţiunii comunitare a fost reprimat, şi energiile lui au fost comprimate.

Aceasta a dus la manifestarea lor anarhică şi de uriaşe proporţii, ca o energie închisă şi brusc declanşată prin fisiune. Aceasta a fost marea deflagraţie a "Marii Revoluţii din Octombrie". Ea a fost o deflagraţie a sufletului comunitar comprimat. Evident că şi în acest caz, energiile dezlănţuite au fost recanalizate (cum se întâmplă în aceste situaţii) pe un canal străin în care şi prin care a renăscut un tip de relaţie superpusă; între o formaţiune naturală şi una artificială numită stat comunist bolşevic (anticreştin şi deopotrivă antirus) sau Imperiu marxist, tot un proiect occidental.

**Concluzia** pe care-o putem formula pentru teoria lui Demolins a relaţiei de suprapunere este aceea că există două moduri de a construi statul şi ordinea puterii publice. Unul se referă la creaţia instituţiilor ordinii publice printr-un determinism de jos în sus, de la structurile comunitare ale societăţii locale la structurile puterii publice. Cea de-a doua cale constă în clădirea edificiului puterii publice de sus în jos, de la dominaţia unei populaţii superpuse către ordinea comunitară a societăţii locale. În primul caz structura nou creată a puterii publice slujeşte interesele generale ale societăţii locale. În cazul al doilea, structura puterii publice, creată ca structură superpusă, va sluji interesele grupului dominator împotriva grupului dominat. Întreaga ei acţiune este pusă în serviciul creării unei maşini de comandă spre a fi utilizată în scopul şi în folosinţa grupului superpus (străin sau indigen), nu a societăţii locale.

Adeseori noua maşină de comandă este folosită în stil prădalnic, întrucât exerciţiul ei şi manifestarea grupului care-o foloseşte conduc la furtul resurselor locale şi la istovirea puterilor vitale ale populaţiei astfel prădate. Este cazul mai tuturor grupurilor superpuse de la imperiul de stepă năvălitor la comunismul sovietic şi apoi la "capitalismul prădalnic" pe care l-au experimentat ieri şi îl experimentează astăzi mai toate societăţile răsăritene. Comparaţia între modul de utilizare a maşinii politice în Franţa şi în Imperiul rus este concludentă (vezi regimul pădurilor în cele două ţări, de pildă).

Statul liberal la noi a creat, în prima fază, maşina arendei spoliatoare, prădalnice, astfel că pentru ţăranul dus la muncă *manu militari*, statul liberal n-a avut în nici un caz sens de stat naţional, ci de stat de pradă. Răscoala din 1907 a fost răspunsul.

Teoria formaţiunilor superpuse, aşadar, este una dintre marile contribuţii ale sociologiei. Teoria este impusă de către Demolins. În România, teoria a fost pe deplin elaborată, ca teorie a "păturii superpuse" de către Mihai Eminescu în cadrul scrierilor sale politice, economice şi sociologice de la "Timpul" conservatorilor.

# PARTEA A III-A
# FORMELE SOCIALE

# COMUNITATE ŞI SOCIETATE

## SERIA SOCIOLOGIEI FORMALE. SOCIOLOGIA PURĂ (I)
## VOINŢA ORGANICĂ ŞI VOINŢA REFLECTATĂ

### Comunitate şi societate. Voința organică si voința reflectată. Psihologia comunității si psihologia societății.

### A. Tipologie şi voință. Voința organică

1 Secolul al XIX-lea este secolul evoluționismului, s-a spus. Acelaşi secol care în gândire a impus stilul evoluționist a fost, în raport cu structurile vieții, un secol al revoluțiilor. Secolul revoluțiilor a fost unul în care lumea intelectuală a Europei a gândit evoluționist. Cercetările mai noi arată însă că, în acelaşi secol, s-a impus un stil de gândire tipologică şi încă o gândire prin tipuri polarizate, prin polarități. Acesta a fost stilul gândirii romantice încât putem spune că secolul acesta nu este doar unul al "redescoperirii medievalismului" ci şi unul al resuscitării paradigmei romantice. Ideea de comunitate şi utilizarea ei tipologică sunt aşadar trăsături deopotrivă ale spiritului medieval şi ale stilului de gândire romantică.

Putem spune că sociologia, ca ştiință, datorează acestora – medievalismului şi romantismului – tot atât de mult ca şi revoluțiilor franceză şi engleză.

**Sociologia s-a născut aşadar ca o ştiință de paradigmă romantic-medievală.**

Întrucât tipologia este o caracteristică a stilului de gândire sociologică, se cuvine să insistăm asupra momentelor care au impus acest stil. Punctul culminant al utilizării tipologiei este lucrarea lui Tönnies **Comunitate şi Societate** (**Gemeinschaft und Geselschaft**), publicată în 1887.

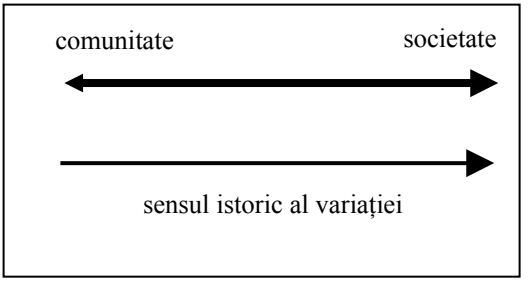
Această carte a apărut înaintea apariției marilor lucrări ale lui Weber, Durkheim şi Simmel, şi este bazată pe un studiu amplu în diverse arii ale filosofiei, istoriei, economiei, psihologiei, etnologiei şi dreptului.

**Trăsătura distinctivă a gândirii lui Tönnies constă în îmbinarea tipologiei cu polaritatea.**

Am atras atenţia într-o prelegere anterioară asupra valorilor polare. Chestiunea a fost lămurită, cum se ştie, de către L. Blaga. Este necesar să revin pe scurt aici asupra chestiunii.

Am precizat, invocându-l pe Blaga, că valorile polare sunt valori în şi prin care se exprimă "dozaje variabile de termeni latitudinari opuşi". Valoarea polară presupune deci doi termeni latitudinari, opuşi unul altuia, care se pot combina în dozaje (gradaţii) variabile.

În cazul lui Tönnies cei doi termeni care descriu două forme de socialitate sunt: "comunitate" şi "societate". Aceştia sunt polii unui continuum de variaţie căruia Tönnies îi atribuie un sens şi o direcţie istorică, adică o mişcare a societăţii umane de la comunitate spre societate.




Această tipologie bipolară a devenit baza tuturor încercărilor de explicare a

> "tranziţiei istorice a societăţii secolului al XIX-lea, de la caracterul său precumpănitor comunal şi medieval la forma sa modernă industrializată şi politicizată" [224].

Acesta a fost cazul istoriei europene şi acest caz a fost ridicat la rang de "cadru de analiză aplicabilă la tranziţii analoage în alte epoci şi alte arii ale planetei" [225]. Un asemenea stil de gândire este însă unul general în secolul al XIX-lea, cum bine arată Nisbet, ilustrându-şi afirmaţia prin exemple celebre, de la Burke, Hegel, Bonald, Caleridge, Carlyle şi până la Tönnies, Durkheim, M. Weber, etc.

În **Reflections on the Revolution in France**, Burke distinge între "societatea legitimă" compusă din rudenie, clasă, religie, loc şi cimentată de tradiţie, pe de o parte, şi tipul de societate pe cale de a se naşte în Anglia şi în restul Europei, graţie "nivelării democratice, comercialismului

necontrolat şi raţionalismului fără rădăcini” [226].

Polaritatea hegeliană între “societatea familială” şi “societatea civilă” cea utilizată de Bonald (**The Agricultural and Industrial Family**) pentru a reda contrastul între societatea urbană şi rurală, polaritatea propusă de şcoala lui Le Play între familia particularistă occidentală şi cea patriarhală orientală, a lui Otto von Gierke, între “structura socială medievală”, (bazată pe status moştenit, pe unitatea organică a grupurilor comunitare şi corporatiste, pe apartenenţă şi descentralizare etc.) şi “statul naţional modern” (întemeiat pe centralizarea puterii, pe individualism etc.) sunt tot atâtea exemple referitoare la generalitatea acestui stil de gândire şi analiză.

Înainte de a examina concepţia lui Tönnies despre comunitatea tipologică, Nisbet insistă asupra lucrării lui H. Maine, **Ancient Law** (publicată în 1861) şi Fustel de Coulanges (**La Cité Antique**).

Tipologia lui Maine se reazemă pe polaritatea “status”/”contract”.

> “Contrastul între societăţi sau epoci rezemate în principal pe status moştenit şi tradiţie şi cele bazate pe contract şi status dobândit clarifică nu doar ceea ce Maine a adoptat drept principiu al dezvoltării (toate societăţile, scrie el, tind să treacă de la status la contract), dar lămureşte procedeul clasificării tipurilor” [227].

Această “teorie”-cadru a fost aplicată de Maine la diverse tipuri de societăţi actuale şi istorice (de exemplu, la istoria trecerii, în vechea Romă, de la societatea de “status” a Republicii, la cea de “contract” a ultimului Imperiu).

2 Tipologia lui Tönnies nu este doar una sociologică ţintind, dimpotrivă, construcţia unei imagini generale asupra energiilor, fiziologice şi mentale, asupra formelor de sociabilitate şi de cultură. Într-un cuvânt, Tönnies remarcă faptul că separarea “comunităţii” de “societate” are un corespondent în *polaritatea* naturii voinţei, care este voinţă organică şi totodată voinţă reflectată. **Formele psihologice ale voinţei organice**, biologic constituită, sunt:

- plăcerea;
- obişnuinţa;
- memoria.

Acestora le corespund:

- legătura de sânge;
- legătura spaţială (locul);
- legătura spirituală.

> "Prototipul tuturor uniunilor de comunitate (Gemeinschaft) este familia. Prin naştere omul intră în aceste relaţii: voinţa raţională liberă îl poate determina să rămână în familie, dar existenţa relaţiei însăşi nu este dependentă de voinţa sa raţională. Cei trei stâlpi ai comunităţii – sângele, locul şi spiritul, sau /în termenii teoriei sociabilităţii:/ rudenia, vecinătatea şi prietenia – sunt toţi cuprinşi în familie, dar primul dintre ei este chiar elementul ei constitutiv."

Asociaţiile comunitare pot fi interpretate ca "asociaţii de semeni".

> "Comunitatea spirituală este bazată pe vocaţie şi deci pe credinţe comune."

Tipurile de asociaţii comunitare sunt guildele, asocierile de artişti şi meşteşugari, bisericile şi ordinele religioase.

**Voinţa organică este aceea pe care se reazemă toate manifestările comunitare.**

> "Voinţa organică este echivalentul psihologic al corpului uman sau principiul unităţii vieţii ... Această realitate include şi gândirea" [228].

> "Voinţa reflectată, dimpotrivă, este un produs al gândirii însăşi, căreia nu-i revine o realitate proprie decât în raport cu cauza sa – subiectul gânditor" [229].

Suportul voinţei organice este însăşi natura umană. Suportul voinţei reflectate este numai acel mod de a fi uman propriu omului ca "subiect gânditor". Prima deci este "naturală", a doua îşi compune un "mediu artificial" de existenţă.

**Cele două voinţe au comun faptul că sunt considerate "cauze ale activităţii"; conţinutul lor este libertatea.**

*Voinţa organică* trebuie explicată prin trecut, pe care se reazemă, ea însăşi explicând devenirea. *Voinţa reflectată* însă nu poate fi înţeleasă decât în şi prin *viitor* la care se raportează ca la propria ei realitate, purtată spre îndeplinire.

> În raport cu voința organică, viitorul este un germene, pentru voința reflectată este o imagine.” [230]

Cele două voințe deci au forme diferite de a profetiza: una foloseşte trecutul pentru a-şi face predicțiile (pilde, parabole, etc.), cealaltă, viitorul (profeții mesianice, utopii etc.).

Voința organică este generativă şi imanentă mişcării şi deci activității. Voința reflectată precedă activitatea în raport cu care se exercită din exterior, ea însăşi având doar o existență conceptuală. Voința organică antrenează o dezvoltare generativă a ceea ce se află în germene, cea reflectată impune din exterior lucrul de atins, susținându-i realizarea.

Formele psihologice ale voinței organice – plăcerea, obişnuința şi memoria – penetrează integral viața şi activitatea, eforturile şi gândirea omului. **Speciile de plăceri reprezintă prima natură umană**; aceasta depinde hotărâtor de “condițiile interioare” numite “dispoziții” şi mai puțin de cele exterioare.

În dezvoltarea obişnuințelor cele două seturi de condiții – externe şi interioare – sunt egale ca importanță; **obişnuința ca atare este a doua natură a omului.**

În fine, **dezvoltarea memoriei** atârnă hotărâtor de consecințele unei experiențe particulare, o experiență care permite conservarea ideilor bune, de exemplu. Cele memorate ne influențează şi ne modelează viața i personalitatea. Încât putem spune că omul este ceea ce învață, ceea ce memorează. Aceasta **este deci a treia natură a omului.**

Putem considera

> “plăcerea ca fiind tot una cu caracterele primitive ale naturii individuale, capabile să se dezvolte prin simpla creştere a organismului – în circumstanțe favorabile, obişnuința (dezvoltată prin exerciții) este natura secundă, iar memoria (dezvoltată prin imitație şi învățare) este a treia natură” [231].

Putem vorbi deci despre naturi umane nu pur şi simplu despre o natură umană. Experiența are valoarea unei site care cerne sorții unei configurații antropologice sau a alteia, astfel încât cutare ins rămâne preponderent un om *hedonist*, altul devine un tip *ritualist şi* deci *estet*, altul, un tip *perfecționist*, într-un sens sau altul.

Hedonistul este omul plăcerilor, al “primei naturi”, ritualistul este produsul predominării “naturii secunde” (a obişnuințelor), iar perfecționistul, al “celei de-a treia naturi” (produsă în om prin imitație şi învățare).

Distingem trei forme de manifestare a naturii umane. Când natura

umană se manifestă în şi prin trăsăturile ei profunde, vorbim despre o natură pasională, o numim *pasiune* (ea se dezvăluie în forme specifice de trăire, cum ar fi voluptatea). Când tendința naturală este marcată de dorința de a activiza energia animală, o numim *curaj,* iar când tendința mentală constă în dorința de a ordona, a comunica ceea ce este viu în memorie şi imaginație, o numim *geniu*.

**Reținem deci că Voința organică îşi asociază funcții superioare precum: pasiunea, curajul, geniul, astfel încât acestea sunt fatalmente legate de tipul comunitar (ceea ce nu înseamnă că Voința reflectată nu este creatoare; întruchiparea funcțiilor creatoare supreme ale acestea sunt savantul şi înțeleptul).**

**Energia care susține manifestarea şi expansiunea umană îmbracă, deci, forma celor două tipuri ale voinței.**

La rândul lor, acestea se manifestă în forme psihologice specifice. Formele psihologice ale voinței organice sunt, cum am menționat, plăcerea, obişnuința, memoria, iar ale voinței reflectate: reflecția, calculul, conceptul, decizia etc.

Tönnies vorbeşte aşadar despre două forme de expansiune psihologică a omului, legate de cele două tipuri de voințe. Pe de altă parte, cele două tipuri întreține două direcții polarizate de expansiune socială şi istorică a omului şi dezvoltă două forme de sociabilitate umană, pe care Tönnies le denumeşte: *comunitate* şi *societate*.

### B. Voința reflectată

Aşa cum Voința organică îşi are formele şi cadrele ei psihologice de manifestare (plăcerea, obişnuința, memoria), tot astfel, Voința reflectată îşi are propriile ei forme de manifestare. Acestea sunt: **reflecția, decizia, conceptul.**

**Forma cea mai generală de manifestare a voinței reflectate este reprezentată de "sistemele de gândire".**

La rândul lor, acestea sunt de două tipuri: **calcul** (sau speculație, adică acțiuni speculative) şi **sisteme de cunoaştere**. Calculul va genera tipul speculator sau calculator, omul calculului, al speculației.

Formele de manifestare ale voinței reflectate se obiectivează în categorii

sau cadre (forme) abstracte (forme care stau în afara relației vii, organice). Aceste forme abstracte ale voinței reflectate sunt: convenția, contractul, creanța și banii. Conținutul voinței reflectate, în speță al relației societale, nu este, deci, nici relația de rudenie, nici cea spirituală ori de vecinătate, ci o relație reflectată (calcul, profit, speculație, cunoaștere, dominație etc.).

Există deci forme comunitare și forme societale de manifestare și expansiune umană în timp și în spațiu. **Cartea a II-a** a sistemului de sociologie a lui Tönnies este consacrată celor două forme ale voinței umane, adică expansiunii psihologice a omului comunitar și a celui societal. Considerațiile lui Tönnies asupra tipurilor psihologice pe care le generează cele două forme ale voinței umane reprezintă o contribuție extrem de valoroasă în psihosociologie. Fiecare formă a voinței își asociază tipuri de manifestări individuale și tipologii psihosociologice, așa cum, la rândul lor, fiecare formă de sociabilitate-comunitară sau societală își asociază tipuri sociale și manifestări colective, care sunt tot atâtea categorii sociologice. Partea tulburătoare a psihosociologiei lui Tönnies este caracterul ei dihotomic. A gândi dihotomic cele două tipuri ca fiind polare, opuse și exterioare unul altuia este un stil de gândire care s-a generalizat în Europa și-i desparte astăzi pe cei care gândesc și se manifestă în stil comunitar de cei care gândesc și acționează în stil societal. Cele două tipuri întemeiază sociologii și psihologii ireductibile, polare. Extrapolarea unui tip la explicarea celuilalt constituie baza unui fenomen special pe care-l putem denumi *etnocentrism lateral*.

Astfel:

> "tot ce aparține direct și în mod propriu voinței organice poate fi prezentat ca integral bun și amical, prin aceea că exprimă coeziunea și unitatea omului ... Dimpotrivă, gândirea «egoistă», prin care principiul individuației atinge gradul său cel mai înalt, apare ca integral ostilă și rea. Urmând această considerație care nu e justă, dar profund fondată, sentimentul sau inima, caracterul și conștiința, sunt asociate bunei calități ... ca și cum aceasta le-ar fi atributul necesar. La polul opus, tipul calculului și omul cunoașterii (l'homme savant) sunt reprezentați ca răi pentru că sunt «fără inimă» și «fără conștiință», iar egoismul este atunci sinonim caracterului dușmănos și ostil. De fapt, cu cât egoistul este mai accentuat, cu atât este mai indiferent la binele și răul altora; salvarea acelora este tot atât de puțin importantă pentru el ca și nenorocirea lor. ... În realitate, o răutate pură și generală este tot atât de rară, aproape tot atât de imposibilă, ca și o bunătate a inimii pură și generală" [232].

*Tönnies ne previne să nu facem confuzie între sociologia şi psihologia tipurilor pe de o parte, şi morala tipurilor sau judecata de valoare tipologică pe de alta (evaluare morală).*

Tipurile sociologice şi sociologiile adiacente fiecăruia nu sunt nici bune, nici rele.

> "Prin natură orice om este amabil şi bun faţă de amicii săi şi de cei pe care el îi consideră astfel (în măsura în care ei sunt buni faţă de el); dar are o dispoziţie rea şi ostilă faţă de duşmanii săi (care-l maltratează, atacă sau ameninţă)." [233].

Dacă, deci, *omul comunitar* este bun, prin natură, şi rău, prin reacţie,

> *"omul abstract* /s.n./ sau artificial /al societăţii/ n-are amici, nici duşmani, el însuşi nu este nici una nici alta, întrucât nu cunoaşte decât aliaţi sau adversari în raport cu scopurile urmărite; şi unii şi alţii sunt pentru el doar forţe şi puteri, iar sentimentele de ură şi mânie sunt tot atât de improprii faţă de unii ca şi sentimentele de iubire sau milă faţă de ceilalţi. Când atari sentimente există ori se nasc în el, gândirea sa le resimte ca străine, destructurante, nerezonabile, ca trebuind să fie refulate, extirpate mai curând decât conţinute şi întreţinute, întrucât ele implică o afirmare şi o negare care nu mai este condiţionată nici limitată de interesele şi planurile veritabile şi antrenează acte negândite (ireflexive)" [234].

Iată dar că, în viziunea lui Tönnies, "omul abstract sau artificial", omul voinţei reflectate, trebuie să reprime în el omul comunitar, adică să reprime tot ceea ce este act negândit, nereflectat şi deci nederivat din judecata obiectivă, respectiv, din "plăcerea abstractă". Teoria lui Tönnies despre "plăcerea abstractă" arată cât de rupt este omul artificial de ordinea naturală:

> "Raţiunea, spune Tönnies citându-l pe Hobbes, nu stă în faptul că cineva speră să obţină o plăcere mai intensă decât cea care a fost deja atinsă ..., ci în aceea că el nu poate să-şi asigure posesiunea şi mijloacele bunăstării de care dispune fără a acumula încă mai mult" [235].

Această dorinţă este de aceeaşi natură cu căutarea banilor şi obţinerea lor; ea reprezintă "binele general, plăcerea abstractă", adică aceea care nu are legătură cu clasele naturale de plăceri, proprii omului comunitar.

Tipul psihologic în care se obiectivează această plăcere este *egoistul* care urcă de la forma grosolană şi senzuală la cea rafinată şi intelelctuală,

întruchipată în "dorința de a ști", care nu e altceva decât o cale spre dominația celorlalți, singura cale care-şi permite separarea completă de ceilalți şi rezemarea integrală pe tine-însuți[236]. Treptele care conduc aici sunt: vanitate--cupiditate--spirit lucrativ--rapacitate--ambiție--dorință de cunoaştere (știința). Pe acest lanț al transgresărilor se trece de la egoismul sensibil la egoismul intelectual.

> "Orice plăcere intelectuală, citează Tönnies din Hobbes, constă în a te înconjura de alte ființe prin care poți dobândi o comparație ce-ți permite să-ți formezi o înaltă opinie despre tine însuți" [237]. "Aceasta conține definiția vanității sau dorința exagerată de a place, tentația de a străluci, de a fi admirat, de a te face apreciat..." etc [238].

Egoismul poate prefera profitabilul agreabilului şi aşa cum vanitosul are nevoie de alți oameni ca de-o oglindă, tot astfel egoistul are nevoie de ei ca instrumente. Omul egoist poate fi un om al cupidității, care deci nu se dă în lături de la nici o plăcere, pe care şi-o procură cu orice preț. Egoistul devine, într-o expresie de mare intensitate, om rapace. Egoismul îmbracă şi haina ambiției, care este superioară pe scara transubstanțierii sale intelectuale pentru a atinge culminația printr-o dominație deplină a oamenilor şi lucrurilor pe calea științei. Știința şi deci omul științei nu reprezintă punctul suprem pe care-l atinge devenirea şi deci expansiunea omului artificial. Acest punct se atinge numai atunci când acele mişcări numite "dorințe conceptuale" vor atinge o virtute şi o abilitate proprie gândirii însăşi, pe care Tönnies o asimilează *înțelepciunii*, adică acea abilitate care-ți permite să alegi judicios mijloacele adecvate unor scopuri date, prevăzând astfel succesul activităților tale.

**Înțelepciunea este deci punctul suprem al socializării omului artificial.**

Iar această "virtute" care este pentru creier ceea ce este "velocitatea" pentru picioare, nu este o virtute a omului

> "pentru că ea nu exprimă Voința sa întreagă. Înțeleptul reflectează, raționează asupra muncilor şi eforturilor sale ...; el este informat, clar şi distinct în conceptele sale, când posedă cunoştințe abstracte, certe şi exacte, asupra înlănțuirilor exterioare ale obiectelor umane, şi nu se lasă indus în eroare de sentimente şi prejudecăți. Din legătura şi din unitatea acestor calități se degajă rezultatul voinței reflectate şi al realizărilor sale, care este, în consecință, întotdeauna admirat dar şi

temut ca o forță, ca un ansamblu de calități rare şi semnificative”[239].

Observăm, iată, că socializarea omului aritificial, adică expansiunea voinței reflectate, reclamă un proces de intelectualizare progresivă a plăcerii şi unul de eliminare progresivă a sentimentelor. Cele două căi conduc astfel la cele două tipuri de supremă împlinire a omului artificial: egoistul intelectual (omul de ştiință) şi înțeleptul (omul practic perfect al “societății”).

Ne dăm seama deci că, aşa cum în comunitate apar idealuri de om perfect, tot astfel **în “societate” apar cele două idealuri de om perfect: omul de ştiință şi înțeleptul**. Unul este egoistul intelectual, celălalt este altruistul artificial sau şi mai precis acela care-şi conduce acțiunile după legile obiective ale adecvării mijloacelor la scopuri, fără a se lăsa distorsionat de sentimente ori de pre-judecăți.

Actele reflectate şi egoiste nu sunt în sine ostile şi ofensante decât atunci când sunt o “comedie conştient jucată”. Această îndepărtare a “acțiunii reflectate” de “concepția sa generală” este similară cu frauda vis-à-vis de vânzare şi cu excrocheria față de actul schimbului.

> “Marfa falsă ori moneda falsă, şi, în general, minciuna şi simularea, când produc aceleaşi efecte ca marfa şi moneda veritabilă, au aceeaşi valoare ca şi acestea, ori precum cuvântul adevărat şi conduita naturală. În raport cu categoria generală a forței utilizabile, existentul şi nonexistentul (sau realul şi simulatul, artificialul şi imaginarul) sunt calitativ egale”[240].

Problema conduitei reflectate, artificiale, este de natură să ne tulbure având în vedere că **suntem confruntați cu o conduită neutră la bine şi la rău, adică una care se situează dincolo de bine şi de rău**.

Omul artificial deci poartă *în sine* omul marilor simulări, cel ce poate înainta spre scop prin căi deplasate, adică prin mijlocirea substitutelor. Aici încetează distincția între fals şi veritabil, între copie şi original.

Prin urmare restabilirea “criteriului moral”, cere, în cazul omului societal, intervenția exterioară a forței morale, care nu este alta decât statul moral. Fără o asemenea intervenție nu se poate restabili originalul în locul copiei şi veritabilul în locul falsului.

**Civilizația deci neutralizează cea mai importantă diferență ontologică, aceea dintre autentic şi fals, dintre original şi copie, dintre sentiment şi convenție, tocmai întrucât convenționalul se poate lipsi de substanțial.**

**Prin urmare, Voința reflectată nu este nici morală, nici imorală, ea este calea către scop şi principiul drumului însuşi.**

Există deci "înlănțuiri ale gândirii care reprezintă Voința organică şi corespund comunității" şi înlănțuiri prin care se manifestă Voința reflectată şi corespund societății.

> "În particular, formele de voință implicate de plăcere, habitudine, memorie, sunt tot atât de esențiale şi caracteristice pentru asociațiile comunitare precum cele implicate de reflexie, decizie şi concept pentru tipurile de societate. Ele reprezintă relațiile în interiorul unora şi al celorlalte" [241].

# SERIA SOCIOLOGIEI FORMALE. SOCIOLOGIA PURĂ (I)

# ERA COMUNITARĂ ŞI ERA SOCIETALĂ

## F. Tönnies şi S. H. Maine. De la statut la contract. Sistemul "sociologiei pure". Polaritate si schimbare.

***1. "Sociologia pură". Chestiunea polarităţii sociale***
***2. Homo europeus***
***3. Dualităţi antropologice, psihologice şi sociologice***
***4. Statut şi contract. H. Maine***
***5. Era comunitară şi era societală***

În cadrul sociologiei comteiene am reţinut că societatea, deci socialitatea, este compusă din acele unităţi sociale elementare la care putem regăsi caracteristicile socialului, ale societăţii ca întreg şi ca "natură socială" (coeziune, structuralitate, deci ierarhie şi autoritate etc.). Aceste unităţi elementare sunt familiile, interpretate drept "comunităţi morale".

În cadrul şcolii Le Play, dimpotrivă, această unitate constitutivă este tipul social ca matrice generativă a societăţilor. Tipul social care deţine caracteristicile bazale ale unui sistem social dat este tot familia însă ca realitate substanţial-empirică, însemnând mai mult aşadar decât simpla comunitate morală.

Tönnies a găsit altă metodă de rezolvare a aceleiaşi chestiuni – privind natura şi caracteristicile socialităţii – şi anume "metoda" sociologiei pure şi a "comunităţii tipologice" [242].

**Socialitatea nu poate fi definită prin regimurile ei empirice ori istorice de manifestare. În cadrele istorice şi empirice (ale observaţiei), socialitatea nu-şi manifestă toate valenţele fiindcă ea are, ca proprietate generală, polaritatea.**

Altminteri spus, socialitatea se realizează prin două valenţe opuse şi complementare, de aceeaşi generalitate amândouă.

**Întregul social are două feţe şi două forme de realizare:**

**comunitate şi societate.**

Dacă până la Tönnies mai toţi sociologii europeni defineau socialitatea prin comunitate, sociologul german consemnează că socialitatea omenească este un *Ianus bifrons*, are două feţe: o faţă comunitară şi una societală.

Omul social deci se poate realiza pe sine ca întrupare a generalităţii socialului (deci a întregului social) fie ca om comunitar, fie ca om societal sau "artificial", cum îl denumeşte Tönnies însuşi. Cele două expresii ale generalităţii socialului penetrează toate actele individuale şi colective.

Într-un caz, această generalitate capătă forma unităţii, iar în celălalt, capătă forma separării.

Într-un caz, întregul capătă forma comunităţii, în celălalt caz, capătă forma societăţii, a separării societale ("dependenţa omnilaterală a indivizilor indiferenţi unii faţă de alţii"). Voinţa de unitate a omului comunitar este o voinţă organică (se realizează spontan şi implicit în toate actele şi gesturile individului). Voinţa de unitate a omului societal este o voinţa reflectată (se realizează în afară şi dincolo de relaţiile empirice, concrete ale indivizilor). Expresia deplină a socialităţii omului comunitar este relaţia organică (familială, etnică, religioasă); expresia deplină a socialităţii omului societal este convenţia, contractul şi banul, adică acea marfă generală şi abstractă în care se încorporează bunul social (comun) şi voinţa socială, ca voinţă reflectată. Aceasta este, în esenţa ei, relaţie contractuală, artificială.

**Legea comunităţii deci este legea voinţei organice care face din orice act al individului un cadru de manifestare directă nemijlocită şi indestructibilă a întregului, a "fiinţei sociale" (comunitare).**

**Dimpotrivă, legea societăţii îmbracă o expresie paradoxală, în sensul că, în societate realizarea maximă a întregului, adică împlinirea omului ca fiinţă socială se desfăşoară în afara societăţii .**

Legea cea mai generală a socialităţii umane este polaritatea, bivalenţa ei. În sensul acesta omul social poate fi societal şi în acest caz, el va fi predispus spre comprimarea naturii sale comunitare. Regimurile sale de existenţă (istorică şi empirică) nu ne vor îngădui deci să delimităm relieful integral al socialităţii umane, fiindcă orice regim de existenţă va face să precumpănească fie comunitatea, fie societatea. Această precumpănire este esenţa legii polarităţii.

**De aceea sociologia nu poate fi constituită prin intermediul**

**observaţiei (ca sociologie empirică) ori al experienţei (ca sociologie aplicată) sau prin analiză istorică. Nici una dintre situaţiile acestea nu ne va permite să determinăm adevărata "natură" a socialităţii (polaritatea, "echivalenţa" şi complementaritatea). Iată de ce, singura cale de întemeiere a sociologiei ca ştiinţă a socialităţii este sociologia pură, o ştiinţă constituită pe aceeaşi cale şi după aceleaşi reguli ca şi geometria.**

**Sociologia pură este deci ştiinţa formelor pure de sociabilitate.**

De aceea ea este imediat completată de o psihologie şi de o sociologie aplicată şi empirică. Legea cea mai generală a formelor pure de sociabilitate este polaritatea. Caracterul lor polarizat şi calitatea lor de categorii pure ale ştiinţei socialului, îngăduie utilizarea celor două noţiuni drept categorii de bază ale unei ştiinţe tipologice.

**Demersul sociologiei pure este unul deductiv.**

Aceasta înseamnă că cele două categorii tipologic-polarizate fixează anumite exigenţe ale gândirii sociologice pe care nici un sociolog nu le poate încălca. În măsura în care aceste exigenţe se transmit demersului psihologic şi aplicaţiilor acestei ştiinţe, psihologia şi domeniile celelalte de aplicaţie devin psihosociologie, respectiv, sociologii de ramură. Aceste exigenţe sunt transmise mai întâi domeniului de analiză a voinţei, sub forma unui "comentariu al opoziţiei între cele două forme ale voinţei", de unde se trece la examinarea "semnificaţiei empirice" a acestei opoziţii (adică a corespondentului ei empiric).

2 O a doua remarcă ce se cere făcută, se referă la înţelesul pe care-l are conceptul de "om social" în viziunea sociologiei pure. Am reţinut că trecerea la "societate" şi deci generalizarea schimbului şi a civilizaţiei capitaliste este un fenomen universal ori, mai exact, global.. Aceasta este opera societăţii europene. Omul societal devine astfel un om "universal" (global), singurul tip de om "universal" (global). Expresia tipică este capitalistul şi omul de ştiinţă. Cum însă omul societal nu este omul în întregul lui (întrucât îi lipseşte sociabilitatea comunitară) vom sesiza că omul "global" nu este omul întreg şi că, deci, *homo europeus* nu este împlinirea omului ci doar universalizarea "omului artificial" (adică a tipului societal).

**Între omul generic şi omul "universal" (global) este deci o diferenţă ireductibilă. Unul este expresia totalităţii antropologice,**

**celălalt, al totalizării istorice.**

Universalitatea europeană este deci o determinaţie istoric-universală şi nu antropologic universală.

Ca determinaţie istorică (şi deci trecătoare) ea se dovedeşte a fi doar o dimensiune particulară şi nicidecum, o universalitate reală (adevărată). Prin urmare, *homo universalis* al Europei este doar o particulară a istoriei. Universalitatea sau globalitatea şi universalismele (globalismele) nu sunt deci decât particulare antropologice chiar dacă, istoriceşte, ele ocupă toată scena istorică.

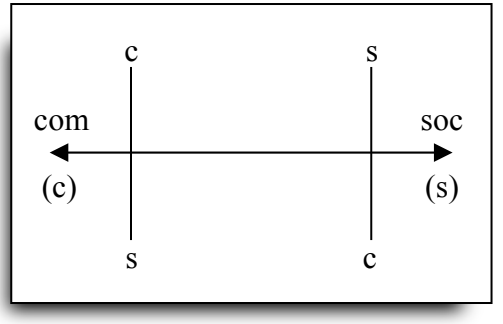
**Homo europeus este deci un om "universal" (adică global) dar nu este un om întreg.**

El este purtătorul unui paradox: pe măsură ce se universalizează se particularizează, îşi pierde complementul comunitar.

**Orice globalizare (universalizare), deci, este o particularizare, orice raţionalizare este antinomiană şi deci iraţională.**

Este absolut necesar să observăm că axul comunitate-societate nu permite examinarea dinamismului uman ci al celui sociologic. Acest ax ar trebui reconstruit astfel, spre a servi şi analizelor antropologice (vezi figura de mai jos).

Axa orizontală este axa socialităţii, axele verticale sunt ale personalităţii în raport cu cele două planuri: latent şi manifest sau conştient şi inconştient.




**Fiecare om este deci compus dintr-o "natură" comunitară (un "eu" comunitar) şi una societală. Când "eul" comunitar este conştient şi manifest, cel societal este inconştient şi latent şi invers.**

În fiecare om sunt deci două structuri de personalitate (una latentă, inconştientă, cealaltă manifestă, conştientă). În fiinţa omenească coexistă felul de a fi comunitar (faptul de a fi părinte ori fiu, fiică, soţ/soţie, prieten ori vecin) cu felul de a fi societal (faptul de a fi comerciant sau capitalist,

calculator, convențional etc.) după o dinamică latent-manifest. Axul presupune polarități cu patru termeni, adică o dublă dualitate şi deci o dublă tensiune. Dialectica polarităților – numită *coincidentia oppositorum* – presupune deci o dublă mişcare şi deci o dublă tensiune antinomiană. Acest aspect trebuie precizat fiindcă analiza istorică, cercetarea empirică şi chiar sociologia pură, îl scapă din vedere. El este necesar pentru o mai corectă înțelegere şi utilizare a sistemului teoretic bazat pe sociologici polare, cum este acesta al lui Tönnies.

Am văzut că voințele reprezintă suportul celor două forme de asociere umană, comunitare şi societale. Formele comunitare au ca raport energetic voința organică, cele societale au drept suport voința reflectată. Aceste voințe se află în opoziție şi conferă caracteristici aparte întregii sfere omeneşti.

Prima caracteristică este dualitatea omenească. În sensul acesta putem vorbi despre două caractere, două temperamente şi două forme de a gândi, în raport cu cele două forme ale voinței.

În opoziție cu un caracter dat, inerent voinței organice, voința reflectată poate crea caractere noi şi particulare. Tönnies vorbeşte despre "caractere naturale" şi "caractere artificiale". Acestea n-au comun între ele decât numele. Aceeaşi opoziție conferă caractere specifice sentimentelor.

> "Unui temperament, caracter etc. în care domină formele voinței organice îi putem atribui predicatele de «fluid, moale, cald» iar când domină formele voinței reflectate, îi putem atribui predicate opuse: «dur, sec, rece». În primul caz avem de-a face cu un tip natural, în al doilea, cu un tip artificial."

Aceeaşi opoziție se manifestă sub forma opoziției dintre *vocație* şi *profesiune*. Maniera de a trăi ca vocație se caracterizează prin c*alități organice şi spirituale intime*, printr-o *imaginație creatoare* proprie artistului, pe când maniera de a trăi ca profesiune se caracterizează prin existența unui scop de atins prin mentalitate calculatoare, prin căutarea unei metode eficiente care să aducă succesul. În fine, prin extensie, opoziția celor două voințe aplicată gândirii dezvăluie deosebiri între gândirea organică şi cea mecanică, pur intelectuală, reflectată. Forma supremă a voinței organice este "spiritul artistic". Aşa cum forma supremă a voinței reflectate este "spiritul ştiințific". Prin urmare, *Artistul* şi *Savantul* sunt cele două tipuri tutelare ale celor două regimuri ale vieții: comunitar şi societal. Temelia lor antropologică este, pentru primul, **omul natural**, pentru al doilea, **omul artificial**.

**Cartea a II-a** întreprinde o examinare de sociologie empirică asupra tipologiei comunitate-societate. Prima opoziţie în care se transpune empiric opoziţia voinţelor este aceea a factorilor *masculin* şi *feminin*, a *vârstelor* (tineri şi bătrâni) etc. Cu **distincţia dintre "omul artistic" şi "omul artificial"**, distincţia între sensibilitate şi inteligenţă capătă înţelesuri speciale. Există, ne spune Tönnies, oameni la care predomină sinceritatea, naivitatea, caracterul imediat şi pasionat tipic pentru feminitate, şi el îi denumeşte "oameni naturali". Există însă tipul uman la care predomină forţa masculină, inteligenţa, motivele egoiste, etc. Aceştia compun configuraţia a ceea ce Tönnies numeşte oameni artificiali pentru că sunt creaţia voinţei reflectate. Omul natural este caracterizat prin fantezie, fineţea sentimentului, puterea de a crea mari opere. În el se realizează geniul.

> "Omul genial rămâne sub multe aspecte o natură feminină; el este naiv, sincer, tandru, .... spirit vagabond, încrezător şi plin de credinţă .... exaltat." "Omul genial este omul artist; el este forma dezvoltată a omului natural (simplu şi adevărat). Din contră, cel care-l depăşeşte printr-o conduită intenţională şi reflectată este omul artificial." [243]

Temperamentele, caracterul şi gândirea sunt diferit marcate la bărbat şi la femeie, după cum urmează:

**Temperamentul**

| **femeii** | **bărbatului** |
|---|---|
| dominat de tonalitate afectivă | dominat de activitate interesată |

**Caracterul**

| **femeii** | **bărbatului** |
|---|---|
| dominat de sentimentalitate | dominat de reflexie |

**Gândirea**

| **femeii** | **bărbatului** |
|---|---|
| dominată de intuiţie | dominată de cunoaştere |

"Geniul, sau voinţa spirituală, participă în mod egal la cele două

> caractere: el se sprijină pe natura feminină şi se împlineşte în natura masculină: el este tot atât viaţă şi gândire interioare, obscure, pasive, şi viaţă şi gândire exterioare, clare şi active" [244].

Tinereţea este feminină, bătrâneţea e masculină. Poporul şi oamenii cultivaţi reproduc opoziţia în domeniul mental.

> "Conştiinţa nu este vie decât în popor ... Ea depinde de voinţa comună şi spiritul general, respectiv de maniera de a gândi, care ne este transmisă."

Dar poate că cea mai neaşteptată întrupare a "sociabilităţii convenţionale" este "salonul", un cronotop pe care l-a creat interdicţia care opreşte sociabilitatea să depăşească o anume măsură.

**Cadrul cel mai înaintat al aplicării sociologiei pure este acela al opoziţiei dintre "statut" şi "contract".**
Iată expresia unei opoziţii conceptuale:

| **Comunitate** | **Societate** |
|---|---|
| voinţă organică | voinţă reflectată |
| eul | persoana |
| posesiunea | bunul |
| pământ, sol | banii |
| drept familial | dreptul obligaţiilor |

Acestor opoziţii le corespunde aşadar una care este în toate şi anume aceea dintre comunitate şi societate, respectiv dintre *statut* şi *contract*. **Mişcarea societăţii este de la comunitate la societate, de la statut la contract.** Pentru Tönnies:

> "esenţa modernismului, – adică, Gesellschaft – însemnă atenuarea relaţiilor sociale şi morale tradiţionale cu depersonalizarea societăţii, pierderea identificării comunitare şi cu cel mai mare impact al forţelor politicii şi ale economismului egoist asupra omului" [245].

Aceste mutaţii pot fi examinate în trecerea de la vechile stări la clasele sociale moderne, deci de la stare la clasă. În cadrul stărilor, legăturile culturale şi religioase completează legăturile naşterii şi ale

profesiunii membrilor.

**“Clasele sunt produsul societății în care predomină valorile pecuniare şi contractuale”** [246]**.**

Tönnies caută şi găseşte “rădăcinile sociale” ale valorilor morale (onoare, demnitate, etc.) în stările medievale. Sub influența societății se produce dezintegrarea acestor valori.

**Conflictul între stare şi clasă deci compune una dintre liniile de radicală democrație a istoriei moderne.**

**Se trece de la puterea statusului (legăturile culturale, religioase, familiale – de naştere) la puterea masei, adică aceea a marelui număr.**

Cu toate acestea, *"țăranii, meşteşugarii, academicienii se simt chiar şi astăzi a fi stări ocupaționale"*[247]. Toate modurile diferențierii au fost slăbite de “caracterul pecuniar şi individualist” al **capitalismului**.

Rezultatul este izolarea socială.

> “Muncitorul este caracterizat, în principal, prin faptul că are bani puțini, deci nu are capital. ... El nu este legat de patronul său nici prin legături de rudenie, de foyer, de ocupație ori chiar religioase, care, în orice caz, îşi pierd din importanță în aceste condiții. Dar toți aceşti oameni sunt reciproc dependenți: comerciantul e dependent de consumator şi invers; deasupra tuturor, antreprenorii sunt dependenți de muncitor şi acesta de antreprenor” [248].

Rămân totuşi grupări în care factorul contractual economic este unul subordonat: clerul, profesiile academice, medicină, armată, drept. Spiritul comunitar, al “stărilor” moare greu. Prin urmare modernitatea, trecerea de la comunitate la societate, a însemnat şi înlocuirea statusului ca sistem de *diversificare socială* şi de identificare socială (de marcare a poziției) cu contractul, ca legătură socială uniformă şi deci ca sistem opus de marcare şi de identificare socială (care şterge deosebirile sau, în orice caz, le estompează, reducându-le la două: cele ce decurg de “locul” în cadrul contractului).

**Statutul înseamnă legături de rudenie, familiale, religioase, de vârstă, de sex etc.**

**Contractul înseamnă legături bazate pe interes, pe valorile**

**pecuniare şi pe schimbul reciproc de servicii, de bunuri şi activităţi. Schimbul deci este singurul criteriu şi singura legătură socială.**

El este şi singura sursă a diferenţierii. Diferenţierea socială nu-şi mai are rădăcina în status, ci în contract.

> "Mişcarea societăţilor ..., în tot cursul ei, este caracterizată de dizolvarea graduală a legăturilor de familie şi de afirmarea, în locul lor, a obligaţiei individuale. Individul este cel constant pus în joc în locul familiei în calitate de unitate pe care se bazează dreptul civil. Acest progres s-a petrecut în raporturi de viteză diferite ... Nu este dificil să constaţi ce legătură înlocuieşte puţin câte puţin, între oameni, reciprocitatea dreptului şi obligaţiilor care-şi au originea în familie: această legătură nu este alta decât contractul." [249]

Există o *stare socială* de la care începe istoria şi în care "raporturile persoanelor sunt reunite în raporturile familiale". De la această stare s-a mers *"către o fază a ordinii sociale în care toate aceste raporturi izvorăsc din acordul liber al indivizilor."* Dependenţa de tip sclavagist, de pildă, a fost înlocuită de relaţia contractuală dintre domestic şi stăpânul său, tutela femeii dispare, dispare puterea paternă asupra fiilor şi în locul lor se naşte contractul.

> "Dacă deci .... limităm sensul cuvântului statut la desemnarea acestor raporturi personale şi evităm a-l folosi pentru raporturi care sunt rezultatul unei convenţii, putem spune că mişcarea societăţii pregresive a fost până acum o mişcare de la statut spre contract" [250].

Există deci o lege a schimbării şi aceasta aduce pe urmele ei *clasele*, lupta lor, ameninţând să distrugă *statul*, şi determină transformarea culturii în "*civilizaţie socială şi politică*". Se poate vorbi deci, arată Tönnies, despre *două ere* ale marilor dezvoltări culturale: *era societăţii* şi cea a *comunităţii*. Una este caracterizată printr-o voinţă socială care îmbracă forma convenţiei, a politicii şi a opiniei publice, cealaltă, printr-o voinţă socială care îmbracă forma concordiei, a cutumei şi a religiei.

Iată formele exterioare ale modului de viaţă în cele două ere:

**A. COMUNITATEA**
**1. Viaţa familială**

= concordie. Omul se găseşte în cadrul ei cu întregul său caracter. Subiectul concordiei este poporul.

**2. Viața satului**

= cutuma. Omul este cuprins în aceasta cu toate sentimentele sale; subiectul cutumei este ființa socială.

**3. Viața burgului**

= religia. Omul se află în interiorul ei cu întreaga sa conştiință. Subiectul ei real este Biserica. Prin urmare omul comunitar are caracter paşnic, familial, sentimente modelate de cutume şi conştiință religioasă. Viața lui se desfăşoară în familie, în sat sau în burg. Subiectul social al acestor cadre de viață colectivă este: poporul, ființa socială şi Biserica.

**B. SOCIETATEA**

**1. Viața marelui oraş**

= convenția. Aceasta cuprinde omul cu toate aspirațiile sale. Subiectul ei real este societatea.

**2. Viața națională**

= politica. Ea presupune omul cu toate speculațiile sale. Subiectul real este statul.

**3. Viața cosmopolită**

= opinia publică. Ea presupune omul cu toate cunoştințele sale. Subiectul său real este Republica savantă" "[251].

Deci, omul societal este, caracterial, un om convențional, sentimentele sale sunt modelate de politică, el este, afectiv, un om politic, starea lui mentală este dominată de cunoştințe. Viața lui se desfăşoară în marele oraş, în cadrul națiunii sale şi în mediul cosmopolit al circulației informațiilor şi opiniilor.

Omul comunitar, dimpotrivă, caracterial, este un om "de suflet", sentimentele sale sunt modelate de cutumă (fel tradițional de a fi şi a acționa) afectul lui e predominant religios, starea mentală e impregnată de "trăiri de conştiință", nu de stări reflexive (intelectualizate) etc. Viața lui se desfăşoară în familie, în sat şi în mediul burgului şi al spiritului corporatist.

În toate aceste treceri constatăm deci o comprimare a emoționalității şi o accentuare a intelectualității. Aceasta aduce după sine consecințe speciale asupra cărora Tönnies nu stăruie îndeajuns.

Societatea civilă deci este un Isopolis, adică o "egalizare" a oamenilor în fața legii (*isonomie*), în fața exprimării (*isegorie*) şi în fața puterii politice *(isocrație)*. Lumea creată de spiritul artistic, de religie, cutumă şi memorie, de sentimente, e înlocuită de o lume creată de ban, convenție, spirit ştiințific, cunoştințe, interes şi contract.

Raționalitatea societății este de tip intelectual (supremația calculului

şi a logicii interesului), o raţionalitate fără emoţionalitate ceea ce a condus la concluzia că relaţiile comunitare sunt emoţionale, cele societale sunt raţionale (impersoanle, abstracte, intelectuale, derivate din scopuri comune etc.).

Paradigma societăţii ignoră, iată, noul tip istoric de emoţionalitate, care se leagă de intelect şi care are caracter represat, astfel că se întoarce în societate sub forma angoasei, a stress-ului fiind chiar mai stihială decât emoţionalitatea tradiţională.

**Societatea modernă, dezinteresându-se de emoţionalitate, a pierdut ştiinţa canalizării ei colective.**

Aşa se explică faptul că societatea cea mai raţionalistă şi mai individualistă din lume are procentul cel mai înalt de sinucideri: 22 la 100.000 în populaţia între 15-24 ani (procentul sinuciderilor în SUA – în anii 70) faţă de 0,3 la 100.000 locuitori în Austria, societate cu o bună conservare a simbolurilor şi tradiţiilor şi deci a mecanismelor de canalizare emoţională.

Ceea ce trebuie să observăm, în concluzie, este că la Tönnies, legea polarităţii accentuează foarte mult dihotomia, opoziţia, şi foarte puţin complementaritatea, combinarea "termenilor latitudinari". În realitate, în marele oraş regăsim fenomene comunitare de tipul "izolatului demografic", stări comunitare de tipul corporaţiilor profesionale, al noilor comunităţi de viaţă spirituală, asistăm la renaşterea vieţii religioase şi a valorilor familiale, etc. Problema este, în acest caz, legată de direcţia de acţiune a "statului", care, în viziunea lui Tönnies este "stat moral". Sociologia de tradiţie tocquevilleiană ne arată însă că aceasta poate fi tot atât de bine "stat demagogic", deci amoral. Sociologia lui Tönnies lasă deschisă, aşadar, problema polarităţii sociale. El are meritul de a fi întreprins prima abordare sistematică a acestei chestiuni.

# SERIA SOCIOLOGIEI FORMALE. SOCIOLOGIA PURĂ (I) PARADOXUL SOCIETATII

## F. Tönnies (II). De la teoria comunitatii la teoria societatii. "Paradoxul societatii". Societatea civila

***1. Războiul, schimbul, convenţia***
***2. Geneza capitalistului.***
***3. Sociolgia banilor***
***4. Paradoxul societăţii4. Societatea civilă. Omul convenţional***
***5. Societatea civilă. Statul moral***

1 Tönnies decupează două moduri de existenţă socială: comunitară (a munci şi a te bucura împreună cu ceilalţi, prin fiinţa comunitară care te leagă de ei) şi societală, care este abstractă, reflectată şi care capătă forma convenţiei, contractului, a creanţei şi a banilor. Această formă de existenţă este expresia unui tip social general. Acest tip se manifestă acolo unde se constituie un domeniu comun, în care se exprimă o "unanimitate de voinţe" şi deci un "acord al tuturor". Acesta este tocmai domeniul "obligaţiei durabile" care îmbracă forma convenţiei, a contractului, a creanţei şi a banilor. În cadrul şi prin intermediul acestui domeniu comun se manifestă o formă nouă de sociabilitate prin care se exprimă toţi, dar care este dincolo şi exterioară fiecăruia în parte. La acest domeniu ai acces doar ca "parte" care-şi mijloceşte participarea la contract, la creanţă, la bani, adică tocmai la expresiile obiectivate ale acestei voinţe comune, ale acestui acord al tuturor. Or, acordul acesta este chiar substanţa libertăţii /societale/.

**Forma cea mai simplă a acestei voinţe sociale comune se numeşte convenţie. Aceasta este baza contractului.**

> O seamă de reguli şi norme îmbracă deci forma convenţională. Acestea sunt, în forma şi în natura lor, diferite de cutumă şi de uzanţe. "Dar tot ceea ce este conform cutumei şi uzanţei nu este convenţional decât în măsura în care este voit şi primit ca fiind de utilitate generală, şi în măsura în care utilitatea generală este voită şi primită de fiecare ca utilitate proprie. Aceasta nu mai este

> acceptată nici voită din cauza tradiției, ca moştenire sacră a strămoşilor. Prin urmare, denumirile: cutume şi uzanțe /pentru această nouă «realitate»/ nu mai sunt adecvate"[252].

**Iată dar, că odată cu apariția unei "utilități generale", situată în afara şi deasupra comunităților, se constituie o nouă sociabilitate, de generalitate supracomunitară, şi aceasta devine conținutul unui nou tip de relație socială generalizată, în şi prin care omul îşi poate afirma această nouă sociabilitate. Aceasta este convențională, reflectată, abstractă şi îmbracă trei forme: contract, credit, bani.**

Din momentul în care a apărut această nouă formă de sociabilitate s-a manifestat o nouă voință socială, voința reflectată.

Iată cum este definită societatea de către Tönnies:

> "În conformitate cu teoria societății, aceasta este un grup de oameni care, trăind şi păstrându-se, ca şi în comunitate, într-o manieră pacifică unii față de alții, nu sunt uniți organic ci sunt organic separați; în vreme ce în comunitate ei rămân uniți în ciuda oricărei forme de separare, în societate ei sunt separați în ciuda oricărei legături" /s.n/ [253].

**În societate deci nu există nici o activitate derivată din vreo unitate a priori, care să reproducă în actele individului "voința şi spiritul acestei unități". În comunitate, însă, acțiunea unifică pentru că ea este purtătoarea nemijlocită a unui spirit de unitate.**

Din această particularitate a comunității se poate desprinde concluzia că formele comunitare sunt singurele cadre care pot conserva "memoria", "tradiția", "cutumele", în genere "spiritul de unitate" sau de "corp" al unei colectivități. Formele "societale" sunt "indiferente" la "tradiții", la "memoria colectivă", la cutume etc. Omul "societal" este indiferent, simțindu-se chiar încurcat de formele comunitare. El nu are nevoie de ele.

În orice acțiune comunitară cei asociați, deci comunitatea, se realizează în şi prin realizarea fiecăruia în parte. Dimpotrivă, în societate, "fiecare este pentru sine, într-o stare de tensiune față de toți ceilalți. Celălalt este non-eul, adică cel ce ți se opune şi-ți rămâne străin. Raportul cu el capătă forma "conduitei negative", adică te realizezi pe tine în şi prin desființarea celuilalt, prin negarea lui. La fel va proceda şi el, astfel că societatea îmbracă, la acest nivel, forma "războiului tuturor contra tuturor". Aceasta este ceea ce Parsons denumea "starea hobbse-iană a ordinii sociale".

Această stare poate fi depăşită prin constituirea unui "domeniu comun", al unei "voinţe comune" şi al unui bun de interes comun. Acesta este "schimbul". "Schimbul" preschimbă "războiul" social în "pace socială".

Graţie schimbului se constituie un cadru în care indivizii au un "domeniu comun", "un interes comun", o "voinţă comună": **schimbul**.

> "Nimeni nu va face ceva pentru un altul, nimeni nu va acorda sau da ceva altuia, dacă aceasta nu este în schimbul unui serviciu ori al unui dar estimat ca fiind cel puţin echivalent cu ceea ce i-ai dat tu" [254].

În societate şi bunurile sunt separate, deci nu doar persoanele şi ca atare nu există un "bun comun";

> "Un asemenea bun poate exista printr-o ficţiune a subiecţilor; această ficţiune nu este totuşi posibilă altfel decât prin construcţia unui subiect comun având o voinţă imaginată, la care se va raporta această valoare comună" [255] .

Asemenea ficţiuni nu sunt produsul unei voinţe arbitrare. Ele îşi au rădăcinile în "actul simplu de donare şi primire a unui obiect". Contractul este ocazia constituirii unui domeniu comun voit de cei doi, persistând atât cât durează "tranzacţia". În tot acest timp, adică pe durata schimbului, ceva, o parte anume, iese din domeniul lui A, adică de sub voinţa şi posesiunea lui, fără a fi intrat încă sub voinţa (puterea şi posesiunea) lui B. Pe durata schimbului, obiectul de schimb a ieşit din posesiunea lui A (de sub voinţa lui: el nu mai poate face ce vrea cu acel obiect), dar n-a intrat încă nici în posesiunea (sub voinţa) lui B. Fiind sub controlul parţial al celor doi, acea parte e dependentă de cei doi în măsura în care voinţele lor sunt dirijate în aceeaşi direcţie (actul de a da şi a primi). Acel obiect de schimb dă expresie voinţei lor comune de a-l trece de la unul la altul (din posesiunea lui A în posesiunea lui B), încât tocmai pe durata schimbului se constituie o "voinţă comună". În acest interval, acea parte care nu este încă a nici unuia, este a amândurora, este deci un "bun comun", o valoare socială. Voinţa celor doi având aceeaşi direcţie este şi ea un întreg care cere celor doi acelaşi lucru: îndeplinirea actului de schimb. Ea poate fi considerată deci ca o unitate şi ca un "subiect" înzestrat cu o voinţă proprie, care este tocmai voinţa socială (de schimb).

**Aceasta însă este o voinţă reflectată, nu una organică, ea se realizează în afara şi dincolo de voinţele individuale.**

În şi prin exerciţiul ei a încetat voinţa organică şi a început a funcţiona o nouă formă a voinţei sociale, voinţa reflectată. Ea îi situează pe indivizi în afara lor, într-un cadru nou de interacţiune: societatea.

Trebuie să fim atenţi, ne previne Tönnies, şi să distingem dacă acest *ens-fictivum* nu există decât:

> "pentru teorie şi pentru cât timp, ori dacă există şi în gândirea propriilor ei subiecţi pentru un scop determinat"[256].

Or este clar că fiecare act de donare şi primire "trebuie să conţină implicit o voinţă socială".

**Prin urmare, "schimbul este conţinutul voinţei sociale fictive" (p. 41), care însă, ca "ficţiune", nu este lipsită de eficacitate.**

În raport cu această voinţă valorile schimbate sunt echivalente. Judecata celor doi subiecţi se exprimă prin chiar această echivalenţă şi echivalare. Ca echivalenţă ea este deci o "**judecată obiectivă**" întrucât nu atârnă nici de dorinţa, nici de condiţiile concrete ale subiectului. Ea este, altminteri spus, **o judecată valabilă pentru toţi.** Toţi aşadar trebuie să aibă această voinţă unică, adică voinţa care derivă dintr-o "judecată făcută pentru toţi", în contul fiecăruia în parte şi valabilă (adevărată) pentru fiecare în parte.

**Judecata obiectivă, voinţa unică, sunt deci expresia unei generalităţi care capătă caracter public în măsura în care schimbul se generalizează.**

**Acea echivalenţă este valoarea reală şi ea există în raport cu toţi fiind deci gândită ca un "bun social comun". Din punct de vedere relaţional ea capătă forma contractului, substanţa ei este schimbul. Omul acesta general este deci omul care face operaţiile de schimb şi ca om social el este un om contractual şi se numeşte *comerciant* sau *capitalist*.**

Acesta nu mai este "concret" şi "afectiv", în toate actele lui se exprimă doar două lucruri: schimbul şi judecata obiectivă a echivalării obiectelor-mărfuri ("omul aritmetic").

Observăm deci că, în viziunea lui Tönnies, toţi oamenii devin într-o măsură mai mare ori mai scăzută "capitalişti", în aceeaşi măsură în care sunt atraşi în fluxul istoric al tranziţiei de la "comunitate" la "societate".

**"Societatea" este o formă de sociabilitate care apare şi se**

**dezvoltă în cadrul schimbului.**

Omul care face operațiile de schimb nu mai este *omul comunitar*, el este deja un tipar antropologic distinct, devine *om societal*, omul schimbului, "comerciant" sau "capitalist". În fiecare dintre noi există, deci, "capitalistul", iar "societatea" ("schimbul generalizat") îl generalizează. Din clipa în care regimul schimbului s-a generalizat şi s-a obiectivat într-un aparat de forme, instituții, reguli, norme, orientări, mentalități etc., al căror nucleu este compus din tripletul contract, credit, bani, s-a constituit o nouă civilizație, aflată la polul opus comunității. Din punct de vedere sociologic, aceasta este societatea.

Obiectivarea voinței comune, a judecății obiective şi a generalității schimbului generează contractul, creditul şi banii. Toate acestea sunt deci expresia unei sociabilități noi, adică a unei voințe sociale reflectate, a unei judecăți obiective (valabile pentru toți), a unei generalități umane. Toate se realizează în şi printr-o ficțiune care cere oamenilor să se asocieze.

**"Voința comună în fiecare schimb, în măsura în care acesta este considerat ca un act social, se numeşte contract"** [257].

Banii, la rândul lor, sunt expresia acelei "mărfi comune", care nu se confundă cu nici o "marfă concretă", dar care este "recunoscută de toți", întrupează adică "voința societății" şi poate fi folosită în toate schimburile. Această "marfă generală" care reprezintă "ideea abstractă a valorii" este obiectivată într-un produs golit de valoare, ca o hârtie înzestrată cu un semn. Acesta este semnul valorii de schimb, adică al unei "valori generale" inerentă oricărui raport de schimb şi deci societății însăşi.

> Voința generală de a realiza schimbul face deci din bani – adică din acest semn al valorii de schimb – conținutul însuşi al voinței sociale. În şi prin bani, deci, societatea se realizează pe sine ca voință reflectată, ca reprezentare despre sine şi ca rațiune abstractă.

Prin urmare, banii dau expresie şi măsură: a) voinței sociale (cât este valoarea banilor atâta este "voința socială"); b) echivalenței bunurilor şi serviciilor (valoarea banilor este expresia gradului de realizare în schimburile din societate a unei echivalențe: de bunuri, de servicii, de munci); c) ordinii şi coerenței sociale. Prin urmare, banii, din punct de vedere sociologic, măsoară gradul manifestării voinței sociale, gradul în care se realizează echivalența socială şi nivelul ordinii şi al coerenței

sociale. Banii fără valoare indică o societate care nu-şi poate afirma voinţa comună şi care se află într-o dezordine relativă. Banul este raţionalizarea schimbului şi deci măsura raţionalităţii sociale în societatea schimbului. Societatea, aşadar, este o raţionalitate, o raţiune abstractă şi, în această calitate se deosebeşte de comunitate. **Tipul pur al acestei raţiuni abstracte este raţiunea ştiinţifică:**

> "al cărei reprezentant este omul care recunoaşte relaţiile obiective, adică fiinţa care gândeşte în şi prin concepte. Prin urmare, conceptele, care sunt judecăţi prin care complexele senzitive primesc denumiri, se comportă în interiorul ştiinţei ca mărfurile în interiorul societăţii. Ele sunt grupate în sistem ca mărfurile sub forma pieţei. Conceptul ştiinţific superior al cărui nume nu corespunde nici unui lucru real, se aseamănă cu moneda. De exemplu, conceptul de atom sau de energie." [258].

Iată dar cele două expresii pure ale noii sociabilităţi – tipurile în care aceasta se întrupează: **omul schimbului şi omul de ştiinţă**. Unul lucrează cu "banii", celălalt cu conceptele; amândoi se fac purtătorii individualizaţi ai acestei raţionalităţi abstracte, numită societate.

Aşa cum banii sunt expresia generalităţii valorii, a generalităţii voinţei şi a generalităţii judecăţii sociale, tot astfel conceptele sunt expresia generalităţii lucrurilor.

Voinţa particulară intrând în contract se transubstanţiază în "voinţă pură", "reflectată". Aceasta este posibil întrucât fiecare act de schimb particular este "conform voinţei tuturor, adică este considerat ca legal, deci ca obligator".

Această raţionalitate ar garanta definitiv ordinea socială, dacă n-ar căpăta un caracter "paradoxal". Ea se realizează pe sine în măsura în care scoate omul "din societate". Acesta e paradoxul capitalismului. Prin urmare societatea este, în esenţa ei, o stare de război transfigurată într-o generalitate nouă, numită schimb social. În măsura în care această stare a sociabilităţii se realizează, ea capătă o formă fictivă, adică se realizează pe sine – ca societate – în afara ei însăşi, sub forma unei "voinţe reflectate", obiectivându-se adică în contract, credit şi bani. În forma sa supremă, societatea se exercită ca "voinţă reflectată" de care ascultă toţi şi îmbracă forma de "monedă absolută, public reprezentată", distinctă de "moneda empirică".

Pentru moneda absolută nimeni nu se simte responsabil, dar toţi o doresc pentru fiecare în parte. Ea este deci o raţiune abstractă

supremă, o voință reflectată, absolut liberă (întrucât iese de sub orice control), judecată obiectivă ultimă; se află deci în afară şi dincolo de orice relație concretă, reală, este o "realitate transcendentă". Ca obiectivare supremă a societății, ea se realizează pe sine în afara societății.

Forma pe care o îmbracă uneori, este aceea a asociației, în şi prin care indivizii se unesc în afara lor, se leagă într-o unitate exterioară lor, realizându-se deci ca o ființă care există în mod independent", ca o "persoană fictivă" înzestrată cu o "voință proprie" şi cu o "capacitate de a încheia contracte şi de a fixa obligații" [259]. Aceasta este una dintre formele prin care se realizează societatea ca realitate transcendentală ei însăşi.

Condiția existenței reale a acestei "persoane fictive" este ca societatea să fie în ea, să se realizeze prin ea, să participe la ea, ca act de voință, de judecată şi de generalitate.

**Creditul este forma cea mai reprezentativă a acestei "realități transcendentale".**

> "Acolo unde se vând bani pe credit, acolo apare cel mai bine realitatea relațiilor sociale, în măsura în care cele două părți nu vor decât banii şi nu au altă dorință" [260].
> "Banii nu se reproduc", spun anticii[261].
> "Banii sunt o putere, dar niciodată puterea propriei lor reproduceri. Deşi se achiziționează prin ei, aceştia trebuie să părăsească mâna posesorului lor pentru a procura ceva. Ei nu conferă nici un drept nimănui. În raport cu banii fiecare este liber şi nelegat /neunit, separat/. Din contră, obligația /creanța/ este o putere cu totul legată ... A percepe o plată pentru posesiunea unei mărfi /cum este cazul obligației sau creanței/ fără a o da totuşi, este o situație transcendentă societății. Întrucât aici se constituie o legătură durabilă, în contradicție cu ideea de societate, o legătură care nu leagă lucrurile, ci persoanele. Acest raport, deja prezent momentan într-un simplu contract de schimb, este considerat aici ca nelimitat în timp; în contract el este echilibru reciproc, în obligație este dependență unilaterală" [262].

Creditul este, deci, o surprinzătoare ilustrare a unei caracteristici generale a societății, pe care Tönnies a numit-o "paradox al societății".

Societatea deci se realizează pe sine în afara societății, ca un "raport nelimitat în timp"; acelaşi raport care ține indivizii separați unii de alții pentru a-i asocia totuşi în afara lor, sub forma contractului ori al creditului sau chiar al unor asociații cu funcții comerciale, cu capacitatea de a

deschide contracte şi obligaţii (creanţe) în contul indivizilor care există independenţi unii faţă de alţii. Independenţa lor este condiţia obligatorie a asocierii lor, iar asocierea lor este ocazia, cadrul şi condiţia care fac posibilă independenţa lor.

**Paradoxul deci, este acesta: asocierea indivizilor reclamă separarea lor completă şi un mod de existenţă reciproc independentă. Independenţa indivizilor este cadrul şi câmpul de manifestare a asocierii lor. Asocierea separă indivizii.**

Înainte de a prezenta regimul sociologiei empirice în concepţia lui Tönnies, respectiv formele "voinţei asociate", vom stărui încă asupra "paradoxului societăţii" fiindcă de acesta se leagă buna înţelegere a caracteristicilor societăţilor moderne.

Am reţinut că apariţia societăţii civile înseamnă apariţia persoanelor pure (definite toate prin capacitatea de a produce şi de a promite, astfel încât fiecare este un "comerciant"), a determinaţiilor pure (rezultate exclusiv din condiţiile raportului de schimb) şi a activităţilor pure (munca abstractă şi schimbul generalizat). Progresul societăţii însemnă deci trecerea de la economia domestică generală la economia comercială în general şi deci în apariţia pieţei mondiale.

În relaţia dintre capital şi muncă, dintre capitalist şi muncitor, raportul social dintre cei doi termeni devine unul de pură externalitate, preluând forma abstractă a relaţiei de schimb. Cei doi oferă la schimb cele două "valori" pe care le posedă: salariul şi munca. O atare relaţie implică următoarele momente:

a) cumpărarea forţei de muncă;

b) folosirea acesteia;

c) vânzarea ei sub forma părţii nou create din valoarea produselor.

"Clasa muncitoare participă, într-un mod substanţial la primul act". În al doilea act sau moment deja apare separaţia.

> "În clasa muncitoare se regăseşte cauzalitatea materială, în clasa capitalistă cauzalitatea formală a celui de-al doilea act".

Deja în acest act, voinţele încep a se deosebi: muncitorii compun cauzalitatea materială a relaţiei, pe când cauzalitatea formală este întrunită de capitalist.

> "În al treilea act clasa capitalistă acţionează singură, clasa muncitoare nu există aici decât sub forma valorii sale extrase" [263].

Apare, în cadrul acestei relaţii deja o situaţie paradoxală: un excedent şi un deficit totodată în sensul că:

a) clasa capitaliştilor este liberă să dea forma relaţiei;

b) această formă este expresia libertăţii unui actor şi a non-libertăţii celuilalt.

Sub aspectul voinţei reflectate forma relaţiei este desăvârşită, sub aspectul voinţei organice aceeaşi relaţie implică un grav "deficit ontologic": anihilarea fiinţei comunitare.

Voinţei formale, prin care se realizează libertatea capitalistă, i se opune clasa masificată a muncii, care este o "semi-voinţă".

**Curiozitatea relaţiei societale, când e privită din perspectiva teoriei despre formă, este aceea că relaţia comportă un deficit şi un excedent totodată.**

În cadrul ei se manifestă un deficit de libertate şi un exces de formă (libertatea voinţei formale) pe care se întemeiază ceea ce juriştii numesc "ficţionalism juridic". Relaţia societală are un deficit când e comparată cu relaţia comunitară (întrucât, cel puţin clasa muncitoare se opune voinţei formale ca o clasă masificată) fiindcă în cadrul ei nu se poate realiza unitatea umană. În plus, voinţa care-i ţine legaţi pe cei doi actori – capitalistul şi muncitorul – ca "voinţă formală", n-are corespondent în substanţa relaţiei.

**Voinţa comună deci se realizează în afara relaţiei. Faţă de acest deficit substanţial, relaţia "suferă" de un exces morfologic, de "formă fără fond".**

Lucrul devine extrem de vizibil în actul al treilea al relaţiei, cel al vânzării forţei de muncă (în calitate de valoare nou creată), act în care clasa capitaliştilor acţionează singură fără a mai asculta de imperativul reciprocităţii, ci de criteriul abstract, raţionalist: sporirea câştigului.

Cele două clase sunt, deci, elemente disociative ale asocierii. Asocierea lor este posibilă numai ca realitate transcendentă lor, ca voinţă formală şi ca profit.

**În "societate" deci, libertatea reală a voinţei este suplinită de o "libertate formală" şi deci de o voinţă formală:**

"societatea este o formă de asociere umană ai cărei membrii se află în afara societății. Acesta este paradoxul societății."

**"Societatea" este transcendentă societății, voința formală vine din afara relației şi astfel pulverizează unitatea clasei muncitoare (întrucât îi anihilează voința organică şi deci unitatea de clasă) transformând comunitatea organică a clasei într-o "juxtapunere de indivizi", adică într-o masă.**

Ea poate reveni la "comunitate" numai în cadru deplasat, adică într-o "comunitate paralelă" care este aceea a raporturilor cu statul şi în stat. "Societatea este, în sensul pe care l-am putea numi moral, condiționată complet de raporturile sale cu statul". Când statul însă se întemeiază pe minciună, el devine demagogic şi deci cadru al desocializării umane.

"Societatea, deci, este înțeleasă ca o sumă de indivizi naturali şi artificiali ale căror voințe şi domenii se află /şi se afirmă/ în asociații numeroase şi rămân totuşi independente unele față de altele şi fără acțiune interioară reciprocă" [264].

Această definiție aduce precizări suplimentare pentru conceptul de societate față de prima care sesiza doar distincția dintre comunitate şi societate. În societate există *indivizi naturali* (înzestrați deci cu caracteristici bio-sociale şi deci comunitare) şi *indivizi artificiali* (înzestrați cu voință reflectată, cu o generalitate numită predispoziția spre "schimb social" şi cu o raționalitate calculatoare). În al doilea rând, asociațiile lor nu anulează independența lor, iar, în interiorul acestor asociații, în al treilea rând, nici voințele şi nici domeniile indivizilor nu desfăşoară acțiuni reciproce tocmai fiindcă aceste asociații se realizează dincolo şi deasupra acestor acțiuni reciproce ca expresie a ceea ce este comun şi general în actele lor, adică a voinței reflectate, a schimbului, a raționalității abstracte (valoarea de schimb şi judecata echivalării valorilor).

Aceasta este descripția generală, ne spune Tönnies, a "societății civile" sau "societatea schimbului". Natura şi acțiunile acesteia sunt obiectul de studiu al economiei politice.

**"Societatea civilă" este o "stare" în care "oricine este un comerciant" [265].**

**Societatea civilă, aşadar, este un concept care descrie ceea ce Tönnies denumeşte "societate" şi este produsul generalizării**

**schimbului ca tip de raport social. Forma raportului social este contractul, iar a regulii sociale este convenția.**

Fiecare posedă putere şi libertate şi are propria lui sferă de voință. El este deci liber în fața contractului şi capabil să adopte o conduită rațională reflectată în relația contractuală.

> "Acolo unde indivizi comercianți, unde afaceri sau societăți şi companii se opun unii altora în traficul comercial şi financiar internațional sau național, natura societății se prezintă ca într-un extras, se reflectă ca într-o oglindă concavă. Întrucât generalitatea unei asemenea stări ... este un scop îndepărtat în raport cu care trebuie înțeleasă dezvoltarea societății; şi, în viziunea noastră, existența unei societăți, la un moment dat, este reală în măsura în care acest scop este atins. Această existență trebuie considerată deci ca subiect al voinței sau rațiunii generale; şi, în acelaşi timp, ca un subiect fictiv şi nominal, flotând în aer aşa cum a ieşit din capetele susținătorilor săi conştienți care-şi întind mâinile peste distanțe, frontiere şi idei, doritori de schimb şi considerând această perfecțiune speculativă ca singura țară, singurul oraş în care toți cavalerii industriei şi aventurierii comerțului au un interes real" [266].

Ne dăm seama deci că "societatea civilă" este produsul unui tipar uman – omul comercial sau al schimbului, ori, dacă se preferă termenul, omul contractual –, este o realitate paradoxală care se realizează pe măsură ce iese din sine şi se împlineşte pe măsură ce se anihilează în concretețea ei, apropiindu-se tot mai mult de postulatele raționalității calculului, de direcția fixată de "voința reflectată", altminteri spus pe măsură ce devine tot mai rațională şi mai contractuală, tot mai bănească şi mai calculată, tot mai comercială şi mai convențională, tot mai intelectuală şi mai reflexivă etc.

Ne dăm seama deci că, în viziunea lui Tönnies, "societatea" se identifică cu acel tip de civilizație istorică pe care o numim capitalism şi că determinismul ei este unul de sus în jos, de la voința reflectată spre actele concrete şi de afară înăuntru, adică de la raportul calculat şi fictiv (credit, bani), situat în afara societății, spre raportul concret.

**Deci, societatea se realizează pe măsură ce indivizii se separă, astfel încât ea apare ca socialitate care separă, nu precum una care unifică.**

**Sociabilitate societală, deci înseamnă separare progresiv generalizată, integrală.**

Acesta este înțelesul general a ceea ce Tönnies consideră a fi "paradoxul societății" (societatea se realizează pe sine în afara şi deasupra ei, ca realitate abstractă, pură).

Generalitatea socială este, în realul concret, separația cât mai completă a indivizilor, şi, în realul ei fictiv, unitate care-şi are forma perfectă într-o ficțiune supremă: banii. Comprehensiunea societății cere să facem abstracție deci de toate

> "raporturile primare şi naturale între oameni unii față de alții. Posibilitatea unui raport social nu presupune deci nimic altceva decât o pluralitate de persoane pure, capabile să producă şi, în consecință, să promită. Societatea ca şi colectivitate /deci ca schimb social n.n./, în care trebuie să se instituie un sistem convențional de reguli, este prin aceasta, nelimitată; ea sparge continuu frontierele sale reale sau fortuite" [267]. Legea sa este concurența şi cadrul ei este comerțul. "Şi prin analogie cu aceste relații sprijinite pe schimb de valori materiale, se poate înțelege orice sociabilitate convențională a cărei regulă superioară este politețea: un schimb de cuvinte şi servicii în care fiecare se află în locul tuturor şi în care toți par a-l socoti pe oricine semenul său /semblable/ dar unde, în realitate, fiecare se gândeşte la sine şi are grijă să triumfe asupra altora punctul său de vedere şi avantajele sale" [268].

Acesta este deci "omul convențional", omul "societății civile", punctul suprem şi criza omului contractual, pragul peste care acesta se întoarce împotriva socialității însăşi.

**Omul contractual sau "civil" deci nu poate fi, ca sociabilitate, mai mult decât un om convențional, astfel că el poartă pe o față a sa politețea şi respectul, pe alta, viclenia şi războiul.**

Acesta este "stâlpul societății" lui Ibsen şi "gentleman-ul pirat" care a creat măreția Angliei reginei Elisabeta.

**Omul societal, deci, nu este omul întreg deşi este omul global.**

Acest paradox a fost semnalat de către Tönnies şi el fixează punctul de sus al performanței sale. Această performanță e ignorată de către adepții filosofiilor cosmopolite, individualiste, universaliste, urbaniste, occiden-

taliste: "omul global nu este omul întreg". Lui îi lipseşte o parte numită "om comunitar".

Problema ridicată de sistemul sociologic al lui Tönnies cere aşadar să clarificăm încă:

a) tema libertății, a capitalului şi a muncii [269], adică problema masificării;

b) problema cadrelor de realizare a sociabilității umane: statut (în cadre comunitare) şi contract (în cadre societale).

Vom examina în final concepția lui Tönnies despre expansiunea sau progresul societății ca tip de sociabilitate. Vom atinge, cu acest prilej, chestiunea mecanismelor generative şi expansionare ale sociabilității omeneşti, pe care le-am examinat, ca atare, şi în cazul lui Comte şi al şcolii Le Play.

NOTĂ: Termenii de socialitate şi sociabilitate pot fi utilizați prin sinonimie. Ambii termeni se referă la acea proprietate fundamentală a existenței umane: **inter-relația**. Ion Ungureanu propune totuşi o specificare terminologică indicând prin *socialitate* caracteristica de "inter-existență" a vieții sociale şi prin *sociabilitate*, intensitatea şi amploarea (volumul) "inter-existenței" (şi deci a "socialității") în raport cu o populație dată.

# PARTEA A IV-A
# RELAŢIA SOCIALA

# SOLIDARISMUL SOCIOLOGIC

## SOLIDARISMUL SOCIOLOGIC.
## SERIA SOCIOLOGIEI DURKHEIMISTE

### E. Durkheim (I). Ideea corporatistă

***1. Şcoala sociologismului. Autoritatea regulii şi multiplicarea contactelor***
***2. Ideea corporatistă***
***3. Corpurile profesionale***
***4. Familie, corporaţii, stat***
***5. Marea industrie şi statul corporatist***
***6. Stat corporatist şi stat totalitar***
***7. Diviziunea muncii sociale şi creşterea civilizaţiei***
***8. Legea diviziunii muncii sociale. Specii de solidaritate socială***

E. Durkheim este unul dintre exponenţii de la vârf al "şcolii sociologiste". De fapt, şcoala sociologistă nu este nici pe departe unitară astfel încât mai potrivită ar fi denumirea propusă de Sorokin, care vorbeşte despre "şcoala sociologismului". În această grupare vom regăsi mari teoreticieni precum E. de Roberty, A. Espinas, I. Izoulet, D. Drăghicescu, Ch. H Cooley, şcoala lui Durkheim, L. Gumplovicz şi H. C. Carey ("şcoala formelor sociale") etc.

**Ideea centrală a şcolii este aceea care stabileşte o legătură între ideile şi formele spiritului, pe de o parte, şi interacţiunea socială, de alta.**

"Eul", în această viziune, nu este altceva decât exprimarea în noi, în "interiorul" construcţiei şi a simţualităţii noastre, a contactului social. De aceea, budismul crede că "eul" poate fi biruit prin "separare", "izolare", adică prin

"distrugerea" prin suspendarea oricărui contact[270]. Filosofiile orientale formulează deci un program şi o doctrină cu privire la posibilitatea "eliberării" din strânsoarea "eului". Calităţile psihologice ale eului (emoţii, dorinţe, idei, etc.) sunt produsul contactului social[271].

În **Republica** lui Platon, avem un exemplu de concepţie sociologistă. Ceea ce-l face pe om fiinţă socială este raţiunea, adică aceeaşi forţă pe care se întemeiază şi statul.

> "Când puterea care raţionează, educă şi guvernează, adoarme, nu există nebunie sau crimă, oricât de ruşinoase şi cât de potrivnice naturii umane ar fi ele, pe care bestia care este în noi să nu le poată comite" [272].
>
> "Pasiunile umane nu se opresc decât în faţa unei puteri morale pe care o respectă. Dacă o autoritate de acest gen lipseşte, atunci domneşte legea celui mai tare" [273].

**Această anarhie care se manifestă sub forma conflictelor, a tensiunilor, a dezordinilor de tot felul, în spatele căreia se citeşte o diminuare a "autorităţii regulii", a eficacităţii normelor, este denumită de către Durkheim anomie (de la grecescul *anomos*, *a* = fără, *nomos* = normă, lege).**

**Anomia, deci, într-o accepţiune foarte generală, măsoară gradul dezintegrării sociale a grupurilor ca urmare a slăbirii normelor şi regulilor care reglementează viaţa grupului şi comportamentul membrilor acestuia.**

Pentru sociolog, deci, este absolut necesară distincţia dintre *libertate* şi *anomie* care desemnează tocmai această manifestare socială dezordonată, nelegiuită.

> "Nimic nu este mai fals decât acest antagonism ... între **autoritatea regulii** şi **libertatea individului**. Cu totul dimpotrivă, libertatea este ea însăşi produsul unei reglementări. Eu nu pot fi liber decât în măsura în care altul este împiedicat să **profite** de superioritatea sa fizică, economică sau de alt ordin de care dispune, şi singurul obstacol în calea acestui abuz de putere este **regula socială**" [274] (s.n..I.B.) .

Durkheim urmăreşte deci şi el aceeaşi relaţie între "eul" individual şi "interacţiunea socială". În viziunea sa indivizii, ba chiar grupurile se pot

prăbuşi în dezordine, în anarhie. Societatea însă:

> "nu este o fiinţă ilogică sau a-logică, incoerentă şi fantastă cum a fost considerată adesea. Din contră, conştiinţa colectivă este forma cea mai înaltă a vieţii psihice, pentru că ea este conştiinţa conştiinţei. Fiind plasată în afară şi deasupra contingenţelor individuale şi locale, ea nu vede lucrurile decât sub aspectele lor cristalizate în idei comunicabile ... Societatea vede mai departe şi mai bine ca indivizii" [275].

Societatea deci este *exterioară* "contingenţelor individuale", are putere *morală*, "vede" mai departe ca indivizii, este *coercitivă*, etc. Acestea sunt trăsăturile generale ale faptului social. În ele se caută rădăcinile solidarităţii sociale dintre oameni.

2 Sociologismul şi preocuparea pentru tema solidarităţii sociale sunt expresia necesităţilor unei epoci istorice copleşită de anarhie şi dezechilibre, confruntată deci, cu nevoia reconstrucţiei ordinii. Epoca modernă (la începuturile ei şi mult după aceea) este dominată de interesul pentru tema solidarităţii sociale şi de constatarea unei ample dezordini, a unei anarhii în care mai toţi sociologii au citit semnele unei "tranziţii" de la tradiţional la modern. W. Petty, A. Smith, Saint-Simon, A. Comte, H. Spencer, J. S. Mill, Carey au încercat să edifice o teorie capabilă să exemplifice masivitatea acestui proces cu toate aspectele care ating ordinea, solidaritatea socială. Aşa se face că au năzuit fiecare la o teorie a solidarităţii sociale. Cu şase ani înaintea lui Durkheim problema a stat în centrul preocupării lui Tönnies care a elaborat, cum ştiţi, o teorie a tranziţiei de la comunitate la societate. Cu deosebirea că, în viziunea lui Durkheim această trecere este săvârşită graţie unui proces de dezvoltare continuă a funcţiilor economice, de circa 200 de ani, la un nivel pe care aceste funcţii nu l-au mai atins vreodată în istorie. În vreme ce, în alte perioade istorice, aceste funcţii economice nu:

> "jucau decât un rol secundar, acum ele deţin rangul I. ... În raport cu dezvoltarea progresivă a funcţiilor economice, funcţiile militare, religioase, administrative, se află într-un recul progresiv. Numai funcţiile ştiinţifice sunt în stare a le disputa poziţia" [276].

Societăţile devin esenţial industriale, observă Durkheim în cea mai bună continuitate a teoriei lui A. Comte. Separarea de Comte se produce de îndată ce Durkheim face constatarea că această mutaţie, afirmarea funcţiilor

economice (industriale), reprezintă" o sursă de demoralizare generală". Cum funcţiile economice absorb un număr foarte mare de indivizi a căror viaţă se derulează "aproape integral în mediul industrial şi comercial" şi cum acest mediu are o scăzută amprentă morală, înseamnă *"că cea mai mare parte a existenţei lor se scurge în afara oricărei acţiuni morale"* [277] atâta vreme cât "societatea" nu intervine pentru a restaura şi a "consacra legea în raport cu indivizii" (p. V).

În fapt, procesul acestei creşteri şi diversificări funcţionale a societăţii creează, în cadrul societăţii, noi zone (spaţii) de contact între indivizi şi între grupuri fără ca aceste noi spaţii de contacte între indivizi să poată genera şi regulile după care se vor desfăşura asemenea contacte.

Afirmarea funcţiilor economice provoacă un dezechilibru funcţional în societate fiindcă scoate mase mari de indivizi de sub acţiunea funcţiilor religioase, familiale, militare etc. Pe de altă parte, dezvoltarea funcţiilor economice provoacă o anumită incoerenţă în mediul comercial şi industrial, întrucât modifică, odată cu ocupaţiile, şi regulile, anulând vechile structuri fără a genera altele în mod spontan.

Întrucât absenţa coerenţei economice îşi extinde efectele dincolo de hotarele lumii economice, naşterea noii societăţi şi deci a noii ordini antrenează o "scădere a moralităţii publice" [278]. Să insistăm, deci, asupra sursei acestei dezordini.

**De vreme ce toate celelalte funcţii se află în recul, iar cele economice nu aduc nemijlocit ordinea, unde trebuie căutată sursa reintegrării morale şi a reconstrucţiei coeziunii sociale?**

Teoriile diviziunii muncii sociale susţin că după o perioadă îndestulătoare de contact reciproc funcţiile tind a se echilibra şi a se regla. Şi totuşi, această explicaţie nu este completă pentru că acest "mod de adaptare" funcţională nu devine o "regulă de conduită" decât dacă un grup o consacră prin autoritatea sa", adică îi conferă, pe lângă semnificaţia unui *mod obişnuit* de a acţiona şi pe aceea a unui "*mod de a acţiona obligatoriu*". Or numai "societatea constituită" se bucură de "supremaţia morală şi materială necesară pentru a face şi a consacra legea în raport cu indivizii" [279]. Numai societatea cu supremaţia ei morală

> "are continuitatea şi perenitatea necesare pentru a menţine regula dincolo de relaţiile efemere care-o încarnează zilnic" [280].

Aşadar, realitatea contactelor, oricât de frecvente ar fi acestea şi oricât de repetitive, nu poate genera prin ea însăşi o regulă socială şi nici n-o poate

garanta. Între contact social şi regulă socială există o "diferenţă ontologică", pe care frecvenţa şi repetabilitatea contactelor n-o pot explica şi nici controla. Regula socială nu derivă, aşadar, pur şi simplu din contactul social. Acesta se poate desfăşura în forme dezordonate. Un nivel mai înalt de realitate poate genera şi garanta regula şi observanţa ei.

Formele tradiţionale de grupare umană, de la familie la grupul religios şi de la "societatea politică" la stat, nu mai pot garanta ordinea socială în raport cu specializarea zilnică progresivă a vieţii economice. *Acest proces depăşeşte ca amploare şi intensitate toate celelalte procese sociale şi astfel scapă "competenţei şi acţiunii" statului sau societăţii politice* şi evident, trece cu mult peste hotarele păzite de puterea morală a familiei ori a grupului religios dacă elementele conştiinţei religioase nu se menţin în conştiinţa indivizilor scoşi de noile procese economice de sub "controlul" şi autoritatea "comunităţii religioase" (a "grupului religios"). În aceste condiţii, pentru a depăşi dezordinile, anarhia, stările de anomie, etc., este necesară dezvoltarea unei noi forme de grupare umană şi de organizare socială.

Care sunt acestea? Pentru a explica aceste fenomene induse de procesul dezvoltării funcţiilor economice în epoca modernă, Durkheim se delimitează de sociologii de până la el (de Comte, în primul rând) propunând o idee sociologică nouă, prin care va inaugura o nouă paradigmă sociologică. Aceasta este ideea corporatistă.

El este convins că nici grupul politic, nici statul, nici grupul de rudenie, nici cel religios, nici grupul militar, nu mai pot garanta singure autoritatea regulii sociale.

> "Singurul care răspunde acestor nevoi este cel format din toţi agenţii unei aceleiaşi industrii reuniţi şi organizaţi într-un acelaşi corp. Este ceea ce s-ar putea denumi corporaţie sau grup profesional." [281]

Acesta singur este sursa unei noi forme de solidaritate socială în cadrul anarhiei provocate de noua diviziune a muncii sociale. Un asemenea grup este înzestrat cu "putere morală" în stare a servi drept sursă pentru noua ordine socială şi drept temei pentru legitimitatea ordinii industriale.

> "În cadrul noii ordini economice nu există nici grupul profesional, nici morala profesională. Din momentul în care, **nu fără îndreptăţire**, secolul anterior a suprimat vechile corporaţii, n-au fost făcute de loc tentative de a le reconstitui pe nişte baze noi. Fără îndoială, indivizii care se dedică aceleiaşi meserii sunt în relaţie unii cu alţii prin faptul ocupaţiilor lor similare. **Concurenţa lor, ea**

> **însăşi, îi pune în relaţie**. Dar **aceste raporturi n-au nimic regulat**; ele depind de **hazardul întâlnirilor** şi au, cel mai adesea, un **caracter cu totul individual**. Cutare industriaş se află în contact cu un altul; nu corpul industrial însuşi de cutare ori cutare specialitate este acela care se reuneşte pentru a acţiona în comun. În mod excepţional, se întâmplă că toţi membrii unei aceleiaşi profesiuni să se adune în reuniuni pentru a trata o oarecare chestiune de interes general; însă atari reuniuni nu durează decât o vreme; ele nu supravieţuiesc circumstanţelor particulare care le-au suscitat şi, ca urmare, viaţa colectivă căreia i-au fost ocazie se stinge mai mult sau mai puţin complet odată cu ele." [282].

Singura realitate care dă permanenţă vieţii colective, adică o face activă şi eficientă chiar şi atunci când lipsesc manifestările ei plenare, este **regula socială.**

Profesionalitatea, ca *energie economică*, nu reprezintă şi un factor moral. Ca *profesiune organizată* ea devine factor şi autoritate morală. Or echivalentul profesiunii organizate este *grupul profesional sau cor*poraţia.

**Deci CORPORAŢIA este contrapartea morală a profesiunii ca realitate economică.**

Observăm, iată, lunga distanţă de la *paradigma contractuală* prin care H. Spencer sau F. Tönnies explică "societatea" (civilă sau comercial-industrial-capitalistă) şi *paradigma corporatistă* pe care o invocă Durkheim pentru a cerceta bazele noii solidarităţi sociale ale cărei germeni se ivesc odată cu noul tip de societate (determinată, la rându-i, de progresul diviziunii muncii sociale). Cele două paradigme ne ajută să înţelegem astfel pseudopolaritatea comunitate/societate, introdusă în sociologie de către Tönnies. În conformitate cu paradigma corporatistă a lui Durkheim "societatea" în sensul pe care i l-a atribuit "sociologia pură" a lui Tönnies, nu este punctul terminus al evoluţiei moderne, ci starea intermediară sau de tranziţie spre adevărata ordine nouă, care nu este contractuală, ci comunitară, nu este individualistă ci solidaristă. În felul acesta, polaritatea sociologică se preschimbă în spirala: comunitate (de tip tradiţional) --> societate (de tip contractual) --> comunitate (de tip corporatist).

Starea intermediară s-ar suprapune cu situaţia descrisă de către paradigma "societăţii" a lui Tönnies, respectiv de paradigma contractualistă a lui Spencer. În cadrul acestor *stări intermediare* suntem confruntaţi cu creşterea anarhiei (stările anomice, şi deci cu posibilitatea masificării sociale, şi a totalitarismului social, consecinţa directă a masificării combinate cu anarhia. Este vizibil în cadrul schemei durkheimiste că baza oricărei societăţi

este comunitatea (morală). Diminuarea bazei comunitare a socialului înseamnă înaintarea anomiei sociale, adică dezintegrare, dezordini, anarhie, masificare, etc. În aceste condiţii este creat cadrul manifestării puterii arbitrare, adică al sistemelor despotice şi totalitare (atunci când puterea arbitrară se poate exercita asupra marilor mase sociale create de industrialism şi de fenomenul marelui oraş). Deducem deci că totalitarismul nu se poate manifesta nici în cadrul comunităţilor corporative decât dacă le absoarbe şi le dizolvă (fenomenul încapsulării) într-o corporaţie mică, aceea a statului-corporaţie (statul hipercentralizat care cumulează toate funcţiile). Cazul unor sisteme despotice ridicate pe seama robiei popoarelor este reprezentativ pentru totalitarismele imperiilor asiatice tradiţionale, al doilea pentru totalitarismele moderne, de înregimentare a maselor urban-industriale (totalitarismul hitlerian şi comunisto-marxist).

Suntem îndrituiţi aşadar să conchidem că totalitarismul este opusul comunităţii şi ca atare nu se poate naşte din comunitate, ci din ceva, dintr-o cauză care prezintă trăsături de acelaşi tip cu el (efectul).

**Or trăsăturile totalitare (masificare, anarhia, arbitrariul celui mai puternic, etc.) apar numai în cadrele societale, adică în societăţile care-şi pierd baza comunitară.**

Iată de ce putem spune clar acum, că cel mai mare duşman al totalitarismului (şi deci al imperialismului) este comunitatea. Ne aflăm în fine în buna condiţie de a limpezi misterul acelei cauzalităţi pe care se întemeiază paradigma tranziţiei de la comunitate la societate a lui Tönnies, cauzalitate care, spuneam noi, este sofistică întrucât încalcă flagrant principiul identităţii cauzei şi efectului propriu oricărei relaţii cauzale.

În viziunea lui Tönnies, relaţia cauzală avea acest tip: **A ⟹ B** (adică: comunitatea generează o stare opusă ei: societatea). Or, deja, la Durkheim observăm că se revine la principiul cauzalităţii. Într-o relaţie de tipul: Ai ⟹ A non i, adică: solidaritatea mecanică (prin *asemănare*: i) generează tot solidaritate, dar de proprietate opusă, adică solidaritate organică (prin *diferenţiere*: non i). Acesta este adevăratul principiu cauzal întrucât este compatibil cu ideea de evoluţie, de schimbare internă. Din această perspectivă putem înţelege mai adecvat conceptul de "societate" în accepţia sociologiei pure a lui Tönnies, întrucât "societatea" în sensul sociologului german este tocmai acea stare socială bazată pe o comunitate înstrăinată, adică pe "voinţa reflectată" sau pe o solidaritate formală şi total exterioară (străină) societăţii ca realitate concret-cotidiană.

**"Paradoxul societăţii" deci funcţionează doar în cazul societăţilor**

**cu comunitate înstrăinată.**

Dar acestea nu sunt regula evoluției istorice şi ca atare nici revoluția (trecerea prin salt, adică prin schimbarea erelor, de la societate la comunitate) nu este starea obligatorie a progresului uman. Mai mult decât atât putem înțelege şi posibilitatea capitalismului comunitar sau corporatist aşa cum este astăzi capitalismul american sau cel japonez (amândouă sunt specii de capitalism comunitar sau corporatist), ori capitalismul nord-atlantic bazat pe "statul bunăstării generale" (welfare state), adică pe un stat al protecției sociale a cetățenilor (consumatorilor). În amândouă cazurile apar fenomene încadrabile în comunitatea corporativă, de la "bursa muncii" şi până la corporațiile mici cu deplină suveranitate în cadrul marilor corporații transnaționale (un exemplu este cel descris, de pildă, de marea corporație americană din domeniul comunicațiilor şi al producției mijloacelor de comunicare telefonică).

Ne aflăm iată în fața unei noi idei sociologice pe care a introdus-o Durkheim în istoria sociologiei, ideea corporatistă. Ca atare, prezentarea sistemului sociologic durkheimist trebuie să pornească nu de la teoria conştiinței colective, cum îndeobşte s-a procedat în mai toate lucrările şi manualele de istoria sociologiei, ci de la sociologia corporațiilor sau a grupurilor profesionale.

Vom zăbovi deci, astăzi, asupra acestei chestiuni sesizând, de la început, un aspect extrem de semnificativ: schimbarea de paradigmă, care-a făcut posibilă creația unei noi idei sociologice, s-a bazat, ori a antrenat, nu numai o schimbare a modului de gândire (socială dar, totodată şi o nouă teorie a muncii sociale şi bineînțeles o nouă teorie despre fundamentele antroposociologice ale societății. În prelegerea viitoare mă voi referi la această chestiune atât de bine ilustrată de "saltul" de la "fizica socială" a lui Quételet la sociologia morală a lui Durkheim. Instituția corpului profesional este o permanență care îmbracă forme chiar diverse şi urmează o linie de ascensiune şi de declin.

În Grecia antică meseriile erau disprețuite şi deci erau prestate de străini. La Roma, începând cu epoca lui Cicero, numărul lor a crescut în mod considerabil (*"toate clasele de lucrători par a fi posedați de dorința de a-şi multiplica asociațiile profesionale"* [283]). Aici lucrătorii sfârşiră prin a se constitui în colegii, care însă, n-au supraviețuit disoluției Imperiului (când comerțul şi industria au fost distruse de către invazii şi războaie civile. Primele secole ale erei creştine au adus distrugerea corporațiilor, proces repetat identic la finele secolului al XVIII-lea:

> "viaţa corporativă s-a stins aproape complet ... Dacă deci un teoretician ar fi conştientizat situaţia ar fi conchis probabil, cum au procedat mai târziu economiştii, că ele n-avuseseră sau cel puţin nu mai aveau nici o raţiune de a exista, că au dispărut fără urmă şi că orice tentativă de a le reconstitui trebuie socotită retrogradă. Însă evenimentele au dezminţit o atare profeţie" [284].

Aceste corpuri profesionale se afirmă printr-un val de ascensiune şi declin, dar nimic n-a putut să anihileze cu totul importanţa organizării corporative.

> "Dacă, începând cu originile cetăţii şi până la apogeul Imperiului, din zorii societăţilor creştine şi până în timpurile moderne, ele au fost necesare, este întrucât au răspuns unor nevoi durabile şi profunde" [285].

Două chestiuni se cer precizate, aşadar, în legătură cu sociologia corpurilor profesionale. În primul rând acestea satisfac o nevoie socială profundă care nu poate fi trecută în seama nici unui alt tip de grupare umană. În al doilea rând, în viziunea lui Durkheim, afirmarea corpurilor profesionale în epoca modernă este un eveniment morfologic de asemenea proporţii încât transformă tipul de societate umană şi deci de solidaritate socială. Societatea bazată pe solidaritatea mecanică (bazată pe şi izvorâtă din *asemănarea* indivizilor între ei) se transformă, datorită acestui eveniment morfologic, într-o societate bazată pe solidaritate organică (bazată pe *deosebirea* – specializare – indivizilor unii în raport cu alţii).

Impactul corpului profesional a transformat tipul de personalitate morală colectivă, altminteri spus, grupul profesional devine principala

> "putere morală capabilă a stăpâni egoismele individuale, a întreţine în sufletul muncitorilor un sentiment al solidarităţii, a împiedica legea celui mai puternic să se aplice atât de brutal relaţiilor industriale şi comerciale" [286].

Aşadar, organizarea corporativă, departe de a fi un anacronism, începe a juca în societate un rol considerabil şi lucrul acesta devine evident cu condiţia de a nu extinde asupra oricărui regim corporativ *"ceea ce a putut fi adevărat pentru anumite corporaţii în intervalul foarte scurt al dezvoltării lor"*.

În epoca romană, de pildă, caracterul profesional al corporaţiilor nu era atât de pronunţat ca în evul mediu (nu apar nici ucenicia impusă, nici

monopolul, etc.). Corporația era înainte de toate un **colegiu religios** (avea propriul său zeu tutelar: *Genius collegii*), cult comun, banchete comune, sărbători comune, cimitir comun; iată dar că, într-adevăr, corporația romană era o "mare familie".

> "Protectorul şi protectoarea colegiului preluau adesea titlul de tată şi de mamă" [287].

Corporațiile evului mediu seamănă foarte mult cu cele romane (un sfânt invocat drept patron al întregii comunități).

Făcând o paranteză, vă voi aminti că mai toate bisericile din Bucureşti erau biserici ridicate de asemenea corporații. Corporațiile au avut deci întotdeauna funcția de a întreține o comunitate morală. În general, din momentul în care,

> "în sânul unei societăți politice, un anumit număr de indivizi se află în situația de a avea un număr de idei comune, de interese, ocupații, sentimente, pe care ei le împărtăşesc între ei nu şi cu restul populației, este imposibil ca, sub influența acestor similitudini, să nu fie atraşi unii spre alții, să nu se caute, să nu intre în relație, să nu se asocieze, şi să nu formeze astfel un grup restrâns, având propria sa fizionomie specială în sânul societății generale. Dar odată ce grupul s-a format, se degajă din el o viață morală ... . Or această ataşare la ceva care depăşeşte individul, această subordonare a intereselor particulare interesului general este sursa oricărei activități morale" [288].

Aşadar, profesionalitatea, ca fenomen economic, nu anihilează anomia chiar dacă sporeşte civilizația, ca grup, însă, profesionalitatea este un fenomen moral.

**Pentru a juca deci o funcție morală profesionalitatea trebuie să se organizeze.**

Aceasta este esența ideii corporatiste.

Nu doar societatea e interesată în constituirea acestor puteri morale colective ci şi indivizii pentru că, spune Durkheim, "anarhia este dureroasă." "Viața comună este totodată atractivă şi coercitivă" [289]. A te asocia înseamnă a te bucura împreună de aceeaşi viață morală. Din profesiunea organizată se degajă o viață morală, ne spune ideea corporatistă, din profesiunea dezorganizată se degajă anomie, anarhie, criză, nefericire.

Cauzele apropierii umane, ale comunității de idei, sentimente, interese, trebuie căutate deci în familie şi, sub alte forme, în corporație. Aceştia sunt cei doi factori care au jucat un rol considerabil în "istoria morală a comunității". Există o diferență între cele două "instituții". În vreme ce

> "membrii familiei îşi duc în comun totalitatea existenței lor, membrii corporației au în comun doar preocupările lor profesionale. Familia este un fel de societate completă a cărei acțiune se întinde şi asupra activității noastre economice şi asupra celei religioase, ştiințifice, etc" [290].

Aceasta însă şi limitează întrucâtva puterea familiei, care, pierzând "unitatea şi indivizibilitatea de altădată" şi-a pierdut "o parte din eficacitate." Cum familia se rupe astăzi pe generații, individul petrece o parte a vieții în afara oricărei existențe domestice. Prin compensație, *"corporația n-are aceste intermitențe; ea e continuă ca viața însăşi."* [291]. Corporația are putere şi asupra detaliului.

Istoriceşte, corporațiile s-au format din imigranți, adică din indivizi veniți în oraş, care deci "şi-au părăsit mediul natal". Această activitate nouă care "debordează vechiul cadrul familial" a condus la formarea unui cadru nou, astfel c-a apărut un gen nou, pe care Durkheim îl numeşte "grup secundar".

> "Aşa cum familia a fost mediul în sânul căruia s-au elaborat morala şi dreptul domestic, corporația este mediul natural în sânul căruia trebuie să se elaboreze morala şi dreptul profesional" [292].

**Familia şi corporația sunt deci cele două rădăcini ale socialității, cele două surse ale puterii morale şi deci cele două direcții ale solidarității sociale.**

Problema sociologic relevantă este însă legată de rolul pe care-l dețin **clasele de funcții** în raport cu **structura politică şi** cu **solidaritatea socială**.

La Roma, de exemplu, societate agricolă şi războinică, divizată în *gentes şi curii*, funcțiile militare aveau rolul preponderent, cele industriale nu afectau structura politică a societății. Statul s-a folosit de corporații, nu corporațiile de stat.

În Evul mediu, deja corporațiile devin cadrul de manifestare a burgheziei şi a stării a treia.

> "Organizarea meseriilor şi a comerţului par a fi fost deci organizarea primitivă a burgheziei europene" [293].

Corpurile profesionale sunt forţele care decid asupra funcţiilor eligibile ale comunei medievale. Ele formează comuna. "Instituţia comunală" este deci creaţia lor. Corporaţia a fost baza oricărui sistem politic "ieşit din mişcarea comunală" [294].

5 Apariţia marii industrii sparge unitatea comunală sau în orice caz intră în conflict cu instituţia comunală, ca mişcare care se afla în afara regimului corporativ. Statul va juca acum

> "acelaşi rol pentru marea industrie precum cel jucat de corporaţii pentru micul comerţ şi pentru meseriile urbane." [295]

Aceasta explică poziţia economiştilor clasici de adversitate contra corporaţiilor.

**Doctrina anticorporativă este deci de inducţie istorică nu ştiinţifică.**

Este deci o simplă ideologie, nu o teorie. Dar faptul că vechea corporaţie nu se putea adapta la noua industrie şi că statul nu putea "înlocui vechea disciplină corporativă" arată că vechea corporaţie trebuie să se transforme nu să fie suprimată în chiar principiul ei. Viaţa industrială se retrăsese din ea, preschimbând-o într-un fel de

> "corp ciudat care nu se mai menţinea în organismul social decât printr-o forţă de inerţie" [296].

Ea a fost deci violent expulzată.

> "Cadrele grupului profesional trebuie să fie întotdeauna într-un raport direct cu cadrele vieţii economice ... Întrucât piaţa, din municipală /comunală/ cum era a devenit naţională şi internaţională, corporaţia trebuie să capete şi ea aceeaşi extensie" [297].

Această extensie trebuie să permită cuprinderea tuturor membrilor profesiunii, dispersaţi pe toată întinderea teritoriului. Întrucât, organizarea naţională este instituţia juridică de bază, organizarea internaţională a corpurilor nu poate fi constituită decât prin "acorduri libere între corporaţiile

naţionale” [298].

> “Deşi rolul de a elabora principiile generale ale legislaţiei industriale revine adunărilor guvernamentale, totuşi ele sunt incapabile a le diversifica în conformitate cu diferitele tipuri de industrii. Această diversificare constituie sarcina corporaţiei” [299].

O atare operă de specializare se înfăptuieşte cu ajutorul *“adunărilor alese, însărcinate a reprezenta corporaţia”*. Aceste adunări trebuie să cuprindă “reprezentanţii angajaţilor şi ai patronilor”, adică cei doi “factori ai producţiei”. La baza organizării corporative cele două grupări au adesea interese rivale şi antagoniste, dar în aceste adunări ele se pot întâlni. Aceste consilii comune, deci, sunt cadrul în care opoziţia se preschimbă în contact creator, în complementaritate [300].

Teoria despre corporaţii este teoria grupurilor extinsă la activităţile industriale. Un grup, arată Durkheim, nu este doar o “autoritate morală”, dar, prin căldura care-l animă, prin simpatia pe care-o dezvoltă, el este şi o “sursă de viaţă.” [301]. Există o logică a transformării grupurilor care se regăseşte în procesul prin care comuna se dizolvă în stat, piaţa municipală se dizolvă în piaţa naţională, astfel încât şi corporaţia va trebui să urmeze aceeaşi linie de transformări. *“Societatea în juxtapunere, va deveni un vast sistem de corporaţii naţionale”* [302].

**Aceasta înseamnă că**

> “profesiunea organizată sau corporaţia va trebui să devină organul esenţial al vieţii publice” [303].

**Aceasta este legea sociologică a corporaţiei ca fenomen moral şi politic.**

Iată dar că Durkheim optează pentru organizarea statală bazată pe corporaţii, adică pentru STATUL CORPORATIST. Această organizare va “umple lacunele” de care suferă “structura societăţilor europene”. Organizarea pe bază de grupuri teritoriale (sate, districte, provincii) trece pe locul doi. Spiritul provincial dispare. Pe primul loc trece organizarea pe bază corporativă şi spiritul corporativ, al apartenenţei la un grup profesional. Iată dar că predicţia lui Tönnies nu se împlineşte. Apartenenţa la grupul profesional şi spiritul corporativ arată că statusul nu dispare în favoarea contractului şi că forţa capitalului nu e incompatibilă cu spiritul comunitar. Activitatea colectivă este prea complexă pentru a fi exprimată doar prin şi de

către organul statului. Statul e "prea îndepărtat de indivizi" şi acolo unde statul este

> "singurul mediu în care oamenii se pot forma pentru viaţa comună, este inevitabil ca ei să se desprindă unii de alţii, să se detaşeze reciproc şi, în aceeaşi măsură, societatea să se dezagrege. O naţiune nu se poate menţine, decât dacă, între stat şi particulari, se intercalează o serie de grupuri secundare care să fie destul de apropiate de indivizi pentru a-i atrage puternic în sfera lor de acţiune şi a-i antrena astfel în torentul general al vieţii sociale. Vom arăta şi faptul că şi modul în care grupurile profesionale sunt apte să îndeplinească acest rol ... se va înţelege cât de important este; mai ales în ordine economică, ca ele să iasă din această stare de neorganizare în care au rămas de un secol, dat fiind că profesiunile absorb astăzi majoritatea forţelor colective" [304].

Putem deci vorbi despre **două axe posibile ale morfologiei sociale**:

A) stat <---> organizare corporativă <---> indivizi integraţi (individualism creator).

B) stat <---> vid social (absenţa grupului profesional) <---> anarhism (anomie).

Deci statusul şi spiritul comunitar nu dispar, nu sunt incompatibile cu spiritul industrial capitalist de vreme ce grupul profesional este un fenomen de apartenenţă (de status). Durkheim a intuit deci, iată, diferenţa între statul care pentru a menţine agregarea socială procedează prin masificarea (şi deci înregimentarea indivizilor folosind forţa şi frica, şi cel care, în acelaşi scop, foloseşte, ca mijloc de integrare socială, nu forţa şi frica, ci puterea morală a grupurilor profesionale, adică organizarea corporativă. **Aceasta este diferenţa dintre statul totalitar şi cel corporativ sau comunitar.** Primul face abstracţie de diferenţieri şi ţine indivizii laolaltă ca şi cum ar fi asemănători până la omogenitate. Al doilea foloseşte sistemul diferenţierii socio-profesionale ca instrument de integrare socială.

Prima concluzie deci care se poate desprinde este că grupul profesional este, din punct de vedere sociologic, principalul instrument de integrare socială şi deci principala putere morală în societăţile moderne.

În mod subsecvent, se poate înţelege că ori de câte ori acest instrument lipseşte ori este refuzat, se manifestă un fenomen de anomie, o dezordine, o deviere, un fenomen aberant, de patologie socială. Multe dintre fenomenele patologice de la noi – parazitismul social, organizaţia de tip mafiot, a speculei, etc. – sunt consecinţă şi expresia fie a carenţei fie a refuzului

"profesiunii organizate" ca instrument de integrare socială (şi morală în societate şi deci ca sursă de solidaritate socială. Tendinţa unor grupuri etnice spre enclave teritoriale izvorăşte din acelaşi anacronism al "spiritului provincial" ca fiind o forţă antiprofesională şi deci "reacţionară" în sistemul modernităţii).

> "Nu voim a spune, precizează Durkheim, că circumscripţiile teritoriale sunt destinate să dispară complet, ci doar că ele vor trece pe planul al doilea. Instituţiile vechi nu se vor stinge niciodată în faţa instituţiilor noi, până la a nu mai lăsa urme. Ele persistă nu numai ca supravieţuiri, dar şi pentru că persistă nevoia căreia-i răspundeau. Vecinătatea materială va constitui întotdeauna o legătură între oameni; ca atare, organizarea politică şi socială pe bază teritorială va subzista şi ea. ... În rest, chiar la baza corporaţiei vom regăsi diviziuni geografice. Între diversele corporaţii ale aceleiaşi localităţi sau regiuni vor fi în mod necesar relaţii speciale de solidaritate, ceea ce reclamă o organizare adecvată" [305].
> "Absenţa oricărei instituţii corporative creează deci în organizarea unui popor ... un vid"

pe care nu-l poate umple decât constrângerea totalitară şi masificarea. Acesta este un alt înţeles pentru termenul durkheimist de **anomie**. Anomia este tocmai acest **vid moral**, vid de autoritate morală, un gol normativ, un deficit socio-moral, de integrare socială şi profesională. Un atare vid deci este o maladie generală, nu doar a unei părţi a organizării sociale, întrucât el afectează întregul organism social. "Sănătatea corpului social" este afectată. Orice grup profesional este cadrul de împăcare a unei tensiuni între tendinţa spre diferenţiere – de sarcini, de funcţii, de activităţi – şi tendinţa spre integrare socială şi profesională. Această nouă tensiune nucleară este produsul diviziunii muncii sociale, care contribuie la diferenţierea profesiunilor şi cere (nu generează) totodată cooperarea sarcinilor.

Statul nu poate împăca şi echilibra cele două tendinţe. Grupul religios nici atât întrucât cele două aspecte se referă la viaţa profesională. Familia este "debordată" de amploarea fenomenului. Singur grupul profesional poate prelua această sarcină. Însă pentru a îndeplini o asemenea funcţie, grupul profesional trebuie întâi să existe el însuşi, existenţa lui însuşi trebuie să fie garantată de forţele celui mai puternic proces social al respectivei epoci istorice. Dacă un astfel de proces nu-i garantează constituirea şi supravieţuirea, este puţin probabil ca un asemenea grup nu va fi destrămat el însuşi. Procesul ce are cea mai mare putere şi extensie în epoca modernă este diviziunea muncii sociale. Aceasta diferenţiază ocupaţiile, sarcinile, funcţiile,

etc. Este în natura aceluiaşi proces să-şi unifice indivizii? Are el, altminteri spus, şi o funcţie morală?

Dacă putem demonstra, cu Durkheim, că diviziunea muncii sociale generează cadrul noii puteri morale a societăţii moderne, trebuie să ne întrebăm ce alte forţe provoacă dezordinea (anomia) sau blochează manifestarea normală a diviziunii muncii şi deci procesul de afirmare a grupului profesional. Putem spune că forţele ostile grupului profesional sunt forţe ostile societăţii şi noii puteri morale în societatea modernă.

7 Deşi diviziunea muncii este o lege universală, totuşi conştientizarea ei este un fapt recent. Fenomenul diviziunii muncii este unul generalizat. Ocupaţiile sunt separate şi specializate continuu, ba chiar fabricile devin ele însele o specialitate. Diviziunea muncii este prezentă în toate domeniile, inclusiv în ştiinţe. Ea se aplică organismelor şi societăţilor deopotrivă. Dacă despre diviziunea muncii putem spune că este o lege a naturii şi deci naturală, suntem îndreptăţiţi a spune, în acelaşi timp, că ea este şi o "regulă morală a conduitei umane"?

**Suntem nevoiţi, aşadar, să determinăm funcţia diviziunii muncii sociale, adică nevoia căreia-i corespunde. Odată determinată va trebui să examinăm dacă această nevoie este de aceiaşi natură cu acelea cărora le răspund alte reguli de conduită al căror caracter moral este necontestat.**

Diviziunea muncii sporeşte puterea materială şi intelectuală a societăţilor, "ea este o sursă a civilizaţiei".

Pentru a conferi diviziunii muncii o funcţie morală, trebuie să dovedim că civilizaţia are un caracter moral, lucru care, până la Durkheim, n-a fost de loc dovedit. Pentru a determina "caracterul" moral al civilizaţiei avem nevoie de un fapt de care să ne putem servi spre a

> "măsura nivelul moralităţii medii şi să observăm, apoi, cum anume variază acesta pe măsură ce progresează civilizaţia." [306]

Or, arată sociologul francez, această

> "unitate de măsură ne lipseşte, dar, în schimb, posedăm una pentru a măsura imoralitatea colectivă. Numărul mediu de sinucideri, crimele de toate felurile, pot servi spre a marca înălţimea imoralităţii într-o societate dată. Ori, studiul ei, nu este spre onoarea civilizaţiei, întrucât numărul de fenomene morbide pare a creşte pe măsură ce artele, ştiinţele şi industria progresează." [307]

Se conchide de aici că civilizația este imorală. Dacă însă cercetăm acest "complex, rău definit, pe care-l numim civilizație", vom descoperi că "elementele din care el se compune sunt lipsite de orice caracter moral". Nici drumul de fier, care-a înlocuit diligența, nici transatlanticul etc., n-au nimic de natură morală. Activitatea industrială deci (ca şi arta şi ştiința) răspunde unor nevoi, dar aceste nevoi nu sunt morale.

> "Întrucât nu este nimic în civilizație care să aibă caracter moral ea este moral indiferentă /sau neutră/. Dacă deci diviziunea muncii n-ar avea alt rol decât pe acela de a face civilizația posibilă, ar însemna că ea participă la aceeaşi neutralitate morală" [308].

Civilizația n-are, într-adevăr, prin ea însăşi valoare intrinsecă şi absolută. Pe această linie, deci, nu putem găsi răspunsul la întrebarea pusă. Este necesar, observă Durkheim, să identificăm o altă funcție a diviziunii muncii, pe lângă aceea de a genera civilizația. Aceasta ne va oferi cu adevărat calea către răspuns. Procedând astfel, vom descoperi că diviziunea socială a muncii permite o distribuire a funcțiilor şi deci predispune la o completare reciprocă. Căutăm la ceilalți calitățile care ne lipsesc, astfel că "participând la natura lor ne simțim mai puțin incompleți".

**Diviziunea muncii determină deci nu doar diferențiere ci şi *asociere*.**

> "Suntem conduşi a considera diviziunea muncii sub un aspect nou. În acest caz, în adevăr, serviciile economice pe care ea le poate face sunt puțin lucru față de efectul moral pe care-l produce şi funcția sa veritabilă este de a crea între două sau mai multe persoane un sentiment de solidaritate" [309].

8 Durkheim află prima ilustrare a acestei funcții în diviziunea muncii sexuale.

> "Într-adevăr, omul şi femeia izolați unul de altul, nu sunt decât părți diferite ale aceluiaşi întreg concret pe care ei îl reformează unindu-se. În alți termeni, diviziunea muncii sexuale este sursa solidarității conjugale" [310].

Dacă inițial cele două sexe nu se deosebeau (diferența între forța femeii şi a bărbatului era mult mai redusă), cu timpul "varietatea masculină" s-a

detaşat progresiv de tipul unic, pe care "forma feminină" îl aproximează cel mai deplin (de la copilărie la pubertate, observă Durkheim, scheletele celor două sexe nu diferă şi prezintă amândouă trăsăturile tipului feminin). Durkheim împărtăşeşte ideea acelor cercetări (pe care azi le-am putea socoti drept antifeministe) că în decursul istoriei tipul care a urmat o diferenţiere prin dezvoltare a fost cel masculin. Astfel variaţia volumului craniului masculin şi feminin este în favoarea bărbatului şi această

> "inegalitate sporeşte odată cu civilizaţia ... Diferenţa care există, de exemplu, între media craniilor parizienilor contemporani si a pariziencelor este aproape dublă faţă de cea observată între craniile masculine şi feminine ale vechiului Egipt" [311].

Aceeaşi diferenţiere a fost urmată de evoluţia funcţiilor sociale a celor două sexe.

Ansamblul regulilor juridice ale mariajului într-o societate, nu fac decât să simbolizeze starea de solidaritate conjugală. Dacă aceasta este foarte puternică, legăturile care unesc soţii sunt numeroase şi complexe şi, în consecinţă, reglementarea matrimonială care are ca obiect a le defini, este ea însăşi foarte dezvoltată. Dacă, invers, societatea conjugală e lipsită de coeziune, legăturile celor două sexe sunt şi ele instabile şi intermitente, *"mariajul el însuşi se reduce la un număr de reguli fără rigoare şi fără precizie"* [312]. Se poate vorbi deci despre un ***VOLUM*** *şi* o intensitate a solidarităţii sociale care variază în timp, cât priveşte mariajul, acesta se dezvoltă pe măsură ce înaintăm spre timpurile moderne, în sensul că

> "obligaţiile pe care le sancţionează /regulile juridice ale mariajului/ se multiplică, condiţiile de funcţionare ... se delimitează cu precizie crescândă ... datoria de fidelitate se organizează ...şi devine reciprocă", etc [313].
> "Diviziunea sexuală a muncii" se accentuează în timp.
> "Limitată, la început, doar la funcţiile sexuale ea se extinde treptat şi la altele. Femeia s-a retras din război şi din afacerile publice cu mult timp în urmă", etc [314].

Diferenţierile funcţionale au creat şi diferenţe morfologice (talie, aspect, greutate, etc.).

> "În toate aceste exemple, efectul cel mai remarcabil al diviziunii muncii este nu faptul că ea sporeşte randamentul funcţiilor divizate, ci că ea le face solidare" [315].

Dacă am provoca o regresiune a diviziunii muncii sexuale sub un anume prag critic, societatea conjugală s-ar destrăma. Societatea nu s-ar fi născut, aşadar, dacă sexele nu s-ar fi separat cu totul[316]. Prin urmare, funcţia diviziunii muncii nu este pur economică, întrucât *"ea constă din stabilirea unei ordini sociale şi morale sui generis"* [317].

9 Legea diviziunii muncii sociale, aşadar, explică geneza oricărei forme de viaţă socială. Ea este deci o lege universală a sociologiei şi astfel cu teoria sociologică a diviziunii muncii este inaugurată în sociologie noua cauzalitate, aceea care operează cu diferenţele ieşind din regimul tautologiei, mijlocind, practic, naşterea sociologiei însăşi ca ştiinţă a societăţii.

Mecanismul pe care-l implică legea diviziunii muncii nu este identic celui care determină sentimentele de simpatie care-şi au sursa în asemănarea indivizilor. Într-un caz,

> "imaginea celuilalt ajunge să fie inseparabilă de a noastră, nu doar pentru că îi este frecvent asociată, dar mai ales pentru că este complementul ei natural: ea devine deci parte integrantă a conştiinţei noastre" [318].

În cel de-al doilea caz, când

> "reuniunea rezultă din asemănarea celor două imagini, ea se manifestă ca o aglutinare. Cele două reprezentări devin solidare pentru că, fiind indistincte, total sau parţial, ele se confundă şi fac împreună doar una, nefiind solidare decât în măsura în care se confundă. Din contră, în cazul diviziunii muncii ele sunt separate una de alta, exterioare una alteia, şi nu sunt legate decât întrucât sunt distincte. Sentimentele nu pot fi deci aceleaşi în cele două cazuri şi nici relaţiile sociale care derivă din ele" [319].

Iată dar că omogenul şi diferenţiatul joacă roluri psihologice, sociologice şi culturale. Ele vor întemeia logici sociale şi simbolice diferite. Cât priveşte diviziunea muncii, vom observa că ea este,

> "dacă nu unica, cel puţin principala sursă a solidarităţii sociale în societăţile bazate pe specializarea sarcinilor."

Cum se poate însă, verifica ipoteza conform căreia solidaritatea socială derivă, în cadrul societăţilor contemporane, în principal din diviziunea

muncii? Trebuie să dovedim nu că diviziunea muncii generează solidaritate ci să determinăm

> "în ce măsură solidaritatea pe care ea o produce contribuie la integrarea generală a societății: întrucât doar astfel vom şti până la ce punct este ea necesară, dacă este un factor esențial al coeziunii sociale, sau, dimpotrivă, doar o condiție accesorie şi secundară" [320].

Astfel privite lucrurile, diviziunea muncii are înțelesul unei legi sociologice generale şi al unui nou principiu sociologic, adică, al unei cauzalități sociologice în stare a produce un nou tip de socialitate în lumina căreia putem spune că ceea ce-i separă pe oameni îi uneşte. În fapt, noua cauzalitate este de forma: **An ==> A non i**, adică: "diferențele (i) de sarcină, de rol, dintr-o comunitate (A), unifică (non i) indivizii din aceeaşi comunitate (A)". Metoda pe care-o propune Durkheim este aceea care ne cere să "comparăm" legătura socială produsă de diviziunea muncii, cu alte tipuri de legături sociale,

> "pentru a măsura partea care-i revine în efectul total (adică în integrarea socială, n.n.) şi pentru aceasta este absolut necesar să începem prin a clasa diferitele specii de solidaritate socială." [321].

Lucrul acesta nu este la îndemână pentru că, de fapt, solidaritatea socială este un "fenomen cu totul moral" care nu se pretează la "observare exactă, nici la măsurare". Pentru a realiza deci clasificarea şi compararea necesară trebuie să:

> "substituim faptului intern care ne scapă un fapt exterior care-l simbolizează şi să-l studiem pe cel dintâi prin intermediul celui de-al doilea" [322].

**Durkheim apreciază că acest "simbol vizibil este DREPTUL".**

Aceasta este marea invenție a lui Durkheim şi ea este o descoperire universală a sociologiei care ne previne că faptul social nu este nemijlocit vizibil, are deci caracter de "fapt ascuns" sau, în orice caz, de fapt care se manifestă prin fenomene de suprafață pe care trebuie să ştii să le decupezi şi prin care eşti îndrituit să măsori volumul şi intensitatea faptului social propriu-zis (cuantificare). Orice fapt social, deci, are propria lui morfologie, se compune adică din "suprafață" şi "substrat". Ipoteza pe care-o face Durkheim

este aceea că

> "numărul relaţiilor sociale /între indivizi ori între grupuri/ este în mod necesar proporţional cu cel al regulilor juridice care le determină" [323].

În drept deci putem căuta şi vom găsi "toate varietăţile esenţiale ale solidarităţii sociale" [324]. Pentru obiecţiile că există specii de solidaritate care nu se exprimă în drept ci în cutume, Durkheim arată că de fapt acesta este o excepţie pentru cazul în care "dreptul nu corespunde stării actuale a societăţii" şi că deci el se menţine prin "forţa obişnuinţei" şi a obiceiului. În acest caz, "noile relaţii" intră în conflict cu "dreptul vechi" şi din această cauză ele se manifestă doar ca moravuri, ca reguli, care n-au intrat încă în drept. Dar aceasta este excepţia, zice Durkheim, fiindcă în mod normal, *"moravurile nu se opun dreptului, ci dimpotrivă, reprezintă baza acestuia"* [325].

Se cuvine făcută însă observaţia că există nenumărate cazuri în care dreptul nu se reazemă pe obiceiuri. şcoala Le Play, consemnează, de pildă, cazul unei ordini juridice superpuse (de provenienţă străină) peste o ordine cutumiară. În aceste cazuri, dreptul şi obiceiul se află într-o opoziţie structurală şi ca atare se sustrag statutului de excepţie. Dacă însă luăm în considerare societatea ca tip generic, atunci diferenţele de la legea lui Durkheim trebuie încadrate în clasa excepţiilor şi a "cazurilor patologice". În realitate, crede Durkheim, societăţile omeneşti, dincolo de variaţiunile locale, cunosc numai două tipuri de solidarităţi: mecanică şi organică. Ca atare nu putem regăsi decât două specii de drept: represiv şi restitutiv. Ceea ce-i conferă solidarităţii sociale caractere specifice este

> "natura grupului căruia îi asigură unitatea; de aceea ea variază în raport cu tipurile sociale. Ea nu este aceeaşi în sânul familiei şi în societăţile politice; nu suntem ataşaţi patriei noastre în acelaşi mod în care romanul este ataşat cetăţii sau germanicul, tribului său. Dar întrucât aceste diferenţe ţin de cauze sociale nu le putem sesiza decât pornind de la diferenţele care se manifestă în planul efectelor sociale ale solidarităţii." [326].

**Sociabilitatea, deci, poate fi cunoscută numai prin "efectele" sale întrucât**

> "sociabilitatea în sine nu se întâlneşte nicăieri. Ceea ce există efectiv, sunt formele particulare ale solidarităţii, solidaritatea domestică solidaritatea profesională, solidaritatea naţională, cea de ieri, de azi, etc." [327].

**Obiectul sociologiei este, aşadar, studiul solidarității. Aceasta este un "fapt social pe care nu-l putem cunoaşte decât prin efectele lui sociale"** [328]**.**

**Pentru a determina partea care revine acelei solidarități sociale ce-şi are cauza în diviziunea muncii, trebuie să "comparăm numărul de reguli juridice care-o exprimă cu volumul total al dreptului"** [329]**.**

Orice precept de drept este o "regulă de conduită sancționată". Sancțiunile variază după gravitatea atribuită preceptelor şi după locul lor în conştiința publică. Tipul sancțiunii reprezintă criteriul clasificării regulilor juridice. În sensul acesta distingem între reguli represive (cele care constau "într-o durere sau, cel puțin, într-o diminuare, aplicate agentului": averii sale, onoarei sale, vieții, libertății, bunurilor) şi reguli restitutive (cele care nu implică o suferință provocată agentului, ci constau în

> "repunerea lucrurilor în starea lor normală, în restabilirea raporturilor afectate față de forma lor normală, fie că actul incriminat este readus cu forța la tipul de la care a deviat, fie că este anulat, adică privat de orice valoare socială" [330].

Există deci "sancțiuni represive organizate" (sfera dreptului penal) sau "sancțiuni pur restitutive" (dreptul civil, comercial, de procedură, administrativ şi constituțional).

**Fiecărei specii de drept îi corespunde un tip de solidaritate socială. Cunoaşterea societății înseamnă, aşadar, într-o primă accepțiune, cunoaşterea tipurilor de solidaritate socială.**

# SOLIDARISMUL. SOCIOLOGIA PROFUNZIMILOR. COMUNITARISMUL SOCIOLOGIC

## E. Durkheim (II). De la teoria pedepsei la teoria conştiinţei colective. Conştiinţa socială şi conştiinţa comună

***1. Integrare şi solidaritate.***
***2. Crimă şi pedeapsă.***
***3. Comunitatea de ofensă.***
***4. Scara pedepselor.***
***5. Comunitatea poporului.***
***6. Conştiinţa colectivă.***
***7. Comunitatea justiţiară.***
***8. Antropologia pedepsei.***
***9. Eclezia, comunitatea religioasă.***
***10. Comunitatea transcedentală.***

**1** "În societăţile în care trăim, solidaritatea socială derivă din diviziunea muncii. Aceasta este un adevăr evident, pentru că diviziunea muncii în societăţile contemporane este foarte dezvoltată şi ea produce solidaritatea. Dar trebuie să determinăm în ce măsură solidaritatea pe care ea o produce contribuie la **integrarea generală** a societăţii: întrucât numai atunci vom şti până la ce punct ea este necesară, dacă este un **factor esenţial** al **coeziunii sociale** sau dimpotrivă, nu este decât o condiţie accesorie şi secundară. Pentru a răspunde acestei chestiuni, este necesar să **comparăm** această **legătură socială** cu altele, spre **a măsura partea care-i revine în efectul total şi** în acest scop este indispensabil să începem prin **a clasa diferitele specii de solidaritate socială"** (s.n.)[331].

**Integrarea socială este un fapt de solidaritate socială, ne spune Durkheim. Deci totalitatea legăturilor sociale dintre membrii unei societăţi reprezintă "măsura" integrării lor sociale.**

Tipurile legăturilor, volumul şi intensitatea lor conferă, în viziunea lui Durkheim, caracteristicile definitorii ale acestei "unităţi" numită "societate". Studiul societăţii începe, aşadar, cu studiul "legăturilor sociale", deci cu studiul solidarităţii.

**Aceste legături menţin indivizii împreună, într-o unitate *sui-generis* pe care o denumim societate.**

Prin urmare societatea este compusă din două elemente: a) populaţia (număr de membri); b) legături sociale între membrii unei populaţii date (al căror **volum şi intensitate** sunt variabile).

**Extinderea legăturilor sociale asupra membrilor unei populaţii reprezintă procesul de integrare a unei societăţi.**

**Comprimarea, respectiv reducerea numărului şi intensităţii legăturilor sociale în cadrul unei populaţii reprezintă procesul invers pe care Durkheim îl denumeşte *anomie* sau *dezintegrare socială*.**

Nici o societate nu este complet integrată. Există deci grade de integrare a societăţilor şi acestea dau expresie volumului (numărul) şi intensităţii legăturilor sociale. Sociologul este interesat de cauzele care determină aceste legături, respectiv, care influenţează şi intensitatea lor. Pe de altă parte, legăturile sociale nu sunt toate de acelaşi tip. Tipul legăturilor sociale indică tipul de solidaritate socială. Diviziunea muncii sociale produce un anumit tip de solidaritate (deci de legături sociale). Acest tip de solidaritate contribuie la integrarea societăţii. Este însă acesta singurul tip de solidaritate socială în cadrul societăţii moderne? Ce alte tipuri de solidaritate socială există pe lângă cea determinată de diviziunea muncii sociale? În ce raporturi se află aceste tipuri de solidaritate socială în cuprinsul unei societăţi? Care dintre ele este determinant (esenţial, hotărâtor) pentru integrarea societăţii? Calea către răspunsul la aceste întrebări constă, arată Durkheim, în a "măsura partea care-i revine fiecărui tip de legătură socială în efectul total", adică în integrarea generală a societăţii. În prelegerea trecută, ne-am referit la rolul diviziunii muncii sociale în determinarea solidarităţii sociale. Diviziunea muncii nu produce întreaga solidaritate socială, deşi are un rol hotărâtor în integrarea generală a societăţilor moderne. Aceasta înseamnă că ea produce doar un tip de legături sociale şi că, pe măsura înaintării în timp spre societăţile moderne, ponderea (volum) acestor legături sociale în "efectul total", adică în cadrul coeziunii sociale, creşte progresiv. Există, deci, specii diferite de legături sociale, adică specii de solidaritate socială. Metoda care ne deschide accesul la tipurile de legături sociale este aceea care porneşte de la studiul "faptelor externe pentru a obţine cunoştinţe despre faptul social intern."

**Faptul extern în care se exteriorizează – prin efecte – solidaritatea**

**socială este dreptul.**

Dreptul cuprinde două specii de sancțiuni: represive şi restitutive. Studiul solidarității sociale începe, deci prin studiul sancțiunilor aplicate pentru a pedepsi sau a corecta încălcarea regulilor.

**Teoria coeziunii sociale se bazează deci pe studiul pedepsei.**

2 Putem spune că sociologia începe cu şi de la studiul pedepsei. Studiul societății debutează cu antropologia pedepsei. Pedeapsa urmează greşelii. Esența greşelii sau conținutul ei sociologic este ruptura legăturii sociale. Conținutul sociologic al greşelii ca fapt social este, deci, ruperea legăturii sociale. Care este conținutul sociologic al pedepsei? Altminteri spus, în ce constă pedeapsa, ca fapt social? Pentru a răspunde întrebării trebuie să urmăm regulile metodei durkheimiste, adică să cercetăm faptele externe care simbolizează faptul social intern. Aceste fapte externe fac parte din dreptul represiv, sunt deci fapte juridice. O legătură socială poate fi ruptă şi actul acesta este denumit, în dreptul represiv, crimă.

**Pedeapsa este forma de manifestare socială reactivă a legăturii sociale rupte.**

Surpriza teoriei durkheimiste deci constă în aceea de a demonstra că o legătură socială nu încetează – prin actul rupturii – să se manifeste. Ea se manifestă într-o altă formă socială – decât aceea a coeziunii sau solidarității implicite – şi anume sub forma pedepsei. Actul rupturii este crima, forma de manifestare socială reactivă a legăturii rupte este pedeapsa. Puterea societății, deci nu încetează în cazul şi în cadrul legăturii rupte. Ea doar îşi schimbă în acest caz forma de manifestare; nu se mai manifestă ca solidaritate sau coeziune socială nemijlocită între membrii, ci ca pedeapsă şi mânie colectivă, ca răzbunare. Într-un anume sens, în aceste cazuri puterea societății se întețeşte, sporeşte, nu scade. Declinul acestei puteri sociale apare numai în cazurile în care crimele rămân nepedepsite. Când o societate, de exemplu, nu poate declanşa un act de pedepsire a criminalului şi a ceea ce percepe drept crimă, putem spune că are o putere socială scăzută, că forțele care o opresc de la pedepsire sunt mai puternice decât ea. În asemenea cazuri se prăbuşeşte legitimitatea autorității (juridice, politice, statale) şi apar decepția şi anarhia. Societățile aflate sub puterea cuceritorului nu pot pedepsi, de exemplu, crimele şi nelegiuirile săvârşite de acesta în numele celui mai tare. Societatea românească bunăoară a fost confruntată cu asemenea epoci de gravă jignire a demnității sale fiind în câteva rânduri împiedicată de forțe potrivnice să-l

pedepsească pe cel ce-a comis crime grave. Astfel, răpirea lui Brâncoveanu şi a celor patru fii ai acestuia şi asasinarea lor prin tăierea capetelor peste puterea şi voinţa românilor, ori asasinarea, de către agentul imperial, a lui Mihai Viteazul, sunt astfel de acte în care puterea pedepsitoare a societăţii a fost blocată de forţe mai mari. În asemenea cazuri societatea respectivă se ridică deasupra istoriei prin martirizare şi sanctificare. Este o formă diferită de pedepsire supraistorică a criminalului.

Cel ucis este arătat drept martir al dreptăţii poporului şi al justiţiei divine, iar vinovatul este aşezat sub stigmatul răului săvârşit deopotrivă împotriva celui ucis şi contra dreptăţii lui Dumnezeu, a regulii divine. **Aceasta este esenţa sociologică a martirajului.**

Orice act de martirizare este un cadru al tribunalelor colective, transistorice, care aşează definitiv în memoria socială numele criminalului peste care se aşează etern stigmatul călăului. Aşa au apărut în conştiinţa europeană martirii şi sfinţii creştini.

Martirajul şi "martirizarea" (recunoaşterea martirilor) este o formă sublimată de "pedepsire" şi restaurare a funcţiei justiţiare într-o societate. Aşa se explică faptul că, imediat după 1989 s-a intensificat procesul de recuperare a unor mari figuri ale neamului (poporului creştin). Sanctificarea lui Brâncoveanu, Ştefan cel Mare etc., sunt reacţii sublimate de compensare a unei funcţii şi nevoi colective de justiţie atâta vreme suspendate (discuţiile în jurul figurii Mareşalului Antonescu, şi deopotrivă asupra atâtor mari personalităţi ale culturii şi spiritualităţii româneşti, asasinaţi ori morţi în temniţe, sunt o probă asupra funcţionării conştiinţei justiţiare ca o conştiinţă colectivă transistorică).

Întorcându-ne la problematica pedepsei, vom observa că, în viziunea lui Durkheim, dreptul represiv corespunde unui tip de legătură socială a cărei ruptură constituie o crimă. Numai ruptura acestei specii de legătură socială (nu a altui tip de legături) atrage după sine pedeapsa represivă.

**Prin urmare, pedeapsa represivă indică un anumit tip de legătură socială care ţine de sfera dreptului represiv. Dincolo de sfera aceasta există alte specii de legături sociale a căror ruptură atrage după sine alte tipuri de sancţiuni ce fac parte din *sfera dreptului restitutiv.***

Iată dar că studiul pedepsei represive este o cale care deschide poarta spre studiul unei anumite specii de legături sociale şi deci al unui anumit tip de solidaritate. În ce raporturi se găseşte aceasta cu alte tipuri de legături sociale în spaţiul social şi în timpul istoric? Coexistă ele în spaţiu şi în timp, ori se află într-o legătură de succesiune? Aceste întrebări circumscriu sfera teoretică a problematicii sociologice a solidarităţii sociale. Studiul solidarităţii

începe dar cu studiul crimei şi al pedepsei.

> "Denumim cu termenul de crimă, precizează Durkheim, orice act care, într-un grad oarecare, determină contra autorului său această reacţie caracteristică pe care o denumim pedeapsă. A cerceta tipul legăturii înseamnă a te întreba care este cauza pedepsei, sau şi mai clar, a te întreba în ce anume constă, în mod esenţial, crima." [332].

În toate speciile de crime există ceva comun.

> "Reacţia pe care /crimele/ o determină din partea societăţii, anume pedeapsa, este, dincolo de diferenţele de grad, pretutindeni şi întotdeauna aceeaşi" [333].

Trebuie deci să degajăm trăsăturile care se regăsesc în "toate varietăţile criminologice ale diverselor tipuri sociale". Lucrul acesta nu este simplu fiindcă există acte "criminale" care, totuşi, prin ele însele nu provoacă daune societăţii. Atingerea unui obiect tabu, pronunţarea inexactă a unor formule rituale, necelebrarea unor sărbători etc., sunt considerate în anumite societăţi, crime. Altminteri spus:

> "locul pe care reglementarea ritualului, a etichetei, ceremoniilor, practicilor religioase, îl ocupă în dreptul represiv al unor popoare" [334], este extrem de important (p37).

Greşeala comiterii omuciderii este cea mai sever pedepsită în dreptul penal al popoarelor civilizate.

> "şi totuşi o lovitură de bursă, o criză economică, un faliment pot dezorganiza mult mai grav corpul social decât o omucidere izolată" [335].

Cine fixează deci aceste proporţii în scara pedepsei? Putem spune că:

> "regulile penale exprimă, nu condiţiile esenţiale ale vieţii sociale, ci pe cele care par astfel grupului care le respectă?" [336].

O asemenea ipoteză nu explică, ea este un truism întrucât se reduce la a spune că pentru o societate regulile sunt necesare pentru că ea le consideră necesare.

> "Singura trăsătură comună tuturor crimelor este că ele constau din acte universal reprobate de membrii fiecărei societăți." [337]

Altfel spus:

> "crima ofensează sentimentele care, pentru un acelaşi tip social, se regăsesc în toate conştiințele sănătoase" [338].

**Aceste sentimente comune sunt deci conținutul legăturii sociale a cărei ruptură e socotită o crimă şi este pedepsită drastic.**

Crima, deci, "trezeşte" sau activează ceea ce există în toți indivizii, în forme latente: sentimentul ofensei. Numim aceste sentimente latente care atunci când sunt ofensate într-un individ sunt ofensate în toți indivizii "normali", **"comunitate de ofensă".**

Astfel,

> "chiar în timp de pace, noi avem pentru cel ce-şi trădează patria cel puțin tot atâta aversiune ca pentru hoț sau escroc" [339].

Iată-ne, dar, conduşi la o teorie a sentimentului comun ca fundament al solidarității sociale sau al coeziunii sociale şi conținut al legăturii sociale generale. Starea opusă acesteia este "dezintegrarea societății" sau "anomia". Cu teoria sentimentului, Durkheim operează o ruptură decisă de gândirea clasică despre societate care, să ne amintim de Tönnies, porneşte de la categorii precum, voință, conştiință individuală, etc. "Raționalismul individualist" lasă locul ideilor despre acele forțe care-şi au sediul dincolo de individ, în spațiul inter-individualităților, într-o *supra-constiință* care este complementul sub-conştiinței descoperite de către psihanalişti. Dacă pentru Freud, bunăoară, izvorul subconştiinței este, în ultimă instanță, unul biologic (instinctul sexual), pentru Durkheim, sentimentele şi reprezentările comune, acele stări care țin împreună indivizii, fac din toți o singură unitate, una şi aceeaşi în timp şi în spațiu, în ciuda diversificărilor ei fenomenale şi simbolice (tipuri de formule juridice, cutumiare, etc.). Credința religioasă, impulsul spre sinucidere, categoriile mentale, sunt realități care se manifestă ca şi cum s-ar afla "în afara indivizilor", având puterea de a-i menține uniți, păstrându-se, prin ei, mai presus de fiecare dintre aceştia şi manifestându-se ca şi cum ar fi propria lor ființă şi deci ca şi cum ar izvorî din interiorul lor.

**Această "ființă socială" exterioară şi totuşi interiorizată, transpersonală şi totuşi implicată în toate relațiile individului,**

**suprapersonală şi totuşi dirijând reacţiile cele mai adânci şi mai obscure – cum ar fi de pildă, impulsul sinucigaşului – este comunitatea.**

Deocamdată realitatea ei se asimilează acestui sentiment comun a cărui ofensă atrage după sine pedeapsa maximă, ofensa însăşi fiind asimilată "crimei".

> "Nu vom putea, deci, alcătui o listă a sentimentelor a căror violare constituie actul criminal; ele nu se disting de celelalte decât prin această trăsătură că sunt comune marii medii a indivizilor aceleiaşi societăţi" [340].

Comunitatea de ofensă este o comunitate a indignării în faţa crimei. Dacă reuşeşti să culpabilizezi "omul mediu" (normal) reprimi în el latenţa indignării şi deci anihilezi, blochezi în el reacţia justiţiară care se constituie într-un cadru sufletesc de afirmare a comunităţii de ofensă.

Cei culpabilizaţi nu mai pot distinge **ofensa** şi deci nu pot reacţiona contra ei. Regulile care interzic actele ofensatoare la adresa sentimentelor comune marii majorităţi sunt "gravate în toate conştiinţele" astfel că "toată lumea le cunoaşte şi simte că sunt fondate." Această particularitate se regăseşte în modul în care este construit dreptul penal. Orice:

> "drept scris are un dublu obiect: a prescrie unele obligaţii şi a defini sancţiunile ataşate." [341]

Dreptul restitutiv enunţă drepturile şi obligaţiile într-o "manieră pozitivă", dar nu spune întotdeauna ce se întâmplă când ele sunt violate. Sancţiunea trebuie căutată în altă parte. "Uneori este chiar subînţeleasă" ca în acel articol din codul civil francez care ordonă femeii să locuiască numai împreună cu soţul;

> "s-ar putea deduce de aici, că soţul o poate forţa să se reintegreze domiciliului conjugal, dar această sancţiune nu este, nicăieri, formal indicată. Dreptul penal, dimpotrivă, nu edictează decât sancţiuni, dar nu spune nimic despre obligaţiile la care acesta se raportează. El nu comandă respectarea vieţii altuia, ci să fie pedepsit cu moartea asasinul... Fără îndoială, dacă acţiunea e pedepsită, decurge din faptul că aceasta e contrară unei reguli obligatorii, dar această regulă nu este expres formulată. Nu putem avea altă explicaţie la aceasta decât că regula e cunoscută şi

acceptată de toată lumea” [342].

**4** **Distincţia dintre cele două specii ale dreptului este, aşadar, în primul rând, aceasta: dreptul represiv formulează pedeapsa socotind regula implicit cunoscută, pe când dreptul restitutiv formulează în primul rând, şi în mod pozitiv, regula.**

Aceasta trimite sociologul la o constatare extrem de importantă şi Durkheim o formulează, el însuşi.

Regula este echivalentul unui sentiment comun şi identic cu sine, pentru toţi membrii societăţii. Ea este deci corespondentul unui fapt de conştiinţă, comun şi invariabil pentru toţi membrii unei societăţi. Pedeapsa însă este variabilă ca intensitate, în cadrul unei societăţi, de la un caz la altul, de la o situaţie la alta.

**În orice societate există deci un fapt social invariabil – regula – şi un fapt social variabil: “scara graduală a pedepselor”.**

Acestea – regula şi scara pedepsei – se află în unul şi acelaşi sentiment comun. Pedeapsa deci este o “proporţie socială”, regula este o ecuaţie socială. Altminteri spus, regula socială este una şi aceeaşi pentru toţi, încălcarea ei este variabilă în timp şi în spaţiu, deci în volum şi în intensitate. De aceea, dreptul penal nu se preocupă de ceea ce este comun acceptat şi cunoscut ci de ceea ce, fiind variabil, trebuie fixat sub forma unui standard numit scara pedepselor. Acest standard propune societăţilor o proporţie socio-afectivă pentru modelul de variaţie a pedepsei în spaţiu şi în timp, adică pentru variaţia volumului şi intensităţii solidarităţii sociale.

Experienţa socială (colectivă) cu privire la aceste proporţii este simbolizată prin coduri precum dreptul penal, dar şi prin tradiţiile unei comunităţi, sistematizate, ca în cazul "poporului ales", într-o Carte, cartea sacră a comunităţii, de valoare universală. Această carte sfântă devine apoi organonul comunităţii justiţiare (deci, răzbunătoare), animatorul şi memoratorul ei. Exemplul concludent este, în cazul evreilor, **Pentateucul**. Alteori acestea rămân sub forma difuză a unui corp al tradiţiilor, în care sunt cuprinse reguli, maxime, mituri, un întreg povestariu, instituţii, teme, ceremonii, etc., pe care-l denumim cu un termen propus de ştiinţa romantică, folclor. **Pentateucul** este,

> “înainte de toate, un rezumat al tradiţiilor de toate felurile, prin care evreii îşi explicau lor înşişi, şi în modul lor, geneza lumii, a societăţii lor, şi a principalelor lor practici sociale .... .Întrucât cartea nu este decât o ţesătură de legende naţionale, putem fi asiguraţi că tot ceea ce ea cuprinde era înscris în toate conştiinţele” [343].

5 Iată-ne dar în postura de a înțelege, pornind de la sociologia durkheimistă, un concept atât de controversat, pe care l-am întâlnit deja la Tönnies, şi anume cel de popor. Ne reamintim că, în viziunea sociologului german, acest concept reprezintă nivelul maxim de expansiune a unei comunități. Fenomenul acesta constă din faptul că anumite tradiții, viziuni despre lume, sentimente despre spațiu şi timp, despre justiție, dreptate şi nedreptate, etc., se află "în toate conştiințele".

Am putea denumi această comunitate de viziuni, tradiții, sentimente, reprezentări (despre spațiu şi timp etc.), sentimente de dreptate, justiție etc., **popor** sau **etnie**. În conformitate cu teoria sociologică durkheimistă, aşadar, noțiunea de **popor** (de care el nu se interesează în mod special) ar acoperi comunitatea ai cărei membrii împărtăşesc aceleaşi tradiții şi aceleaşi viziuni despre "geneza lumii, a societății şi a principalelor practici sociale."

Aceste tradiții pot funcționa sub formă difuză, într-un corp de cultură orală, conservat prin memoria colectivă nescrisă, sau sub forma sistematizată a unor texte revelate care alcătuiesc împreună cartea sacră a unui popor. Acesta este **Pentateucul** ebraic. La celelalte popoare, corpul memoriei colective se menține sub forma culturii orale denumite folclor, adică ceea ce termenul însuşi spune: cultura poporului (*folk* = popor, *lore* = cântece).

**Poporul deci înseamnă comunitate de reguli, comunitate a sentimentelor, comunitate a ofenselor, comunitate a reprezentărilor, comunitate a experiențelor sociale şi profesionale (exprimate bunăoară, prin comunitatea uneltelor şi a practicilor), un fel de "comunitate tehnică", etc.**

Ciudățenia reacțiilor moderne este aceea că prin despărțirea practicilor culturale de practicile producției s-a ivit posibilitatea scindării comunității denumită popor. Apar două circuite ale culturii, astfel că o "elită" se poate separa de comunitatea tradițiilor. Există, din acest punct de vedere, două tipuri de elite în lume: una care-şi desfăşoară activitatea în cadrul comunității culturale a propriului popor (elitele "organice") şi elitele care se îndepărtează de acest corp comunitar ba chiar contestă comunitatea tradițiilor până la disprețuirea poporului însuşi ca ființă etnică. Este interesant să observăm că nici un intelectual evreu nu se întoarce contra **Pentateuculuí**, adică împotriva comunității spirituale de participare la Dumnezeire a poporului evreu. Nici un intelectual rus nu se ridică împotriva folclorului rusesc, adică împotriva poporului rus. În schimb, un corp variabil de intelectuali, în cultura română, se ridică aproape sistematic împotriva comunității spirituale a tradițiilor poporului român. Este primul fenomen european de

scindare gravă a "societății" intelectuale de comunitatea sufletească a poporului. Avem de-a face cu un fenomen de superpunere a unei forțe negatoare, a unei voințe de ruptură, peste comunitatea organică a tradițiilor. Rezultatul este că viziunea despre lume a poporului român, miturile sale, regulile sale, atitudinile sale, deci maximele sale, sentimentele sale, sunt refuzate sistematic de către acest corp al intelectualilor neorganici, cu efecte extrem de complexe asupra întregii existențe colective. Fenomenul n-are o asemenea amploare în nici una dintre societățile europene. Ne aflăm, iată, în fața unei *deviații* semnificative de la *legea comunității*, deviație care trebuie explicată întrucât generează implicații notabile asupra legii ecuației sociale a normelor şi asupra concepției despre scara pedepselor. Altminteri spus, într-o atare societate nu poate funcționa un sentiment comun – oricât de restrâns, de comprimat – cu privire la scara pedepsei şi la regula socială. Este ca şi cum ar funcționa două reguli sociale, două tipuri de ofensă, două proporții pentru ierarhia pedepselor, adică două comunități. Un foarte ciudat război s-a declanşat în chiar nucleul ființei sociale care este astfel măcinată, în interior, de o forță dizolvantă, distructivă, la capătul căreia este dezintegrarea socială, substituirea unei identități (a regulii) cu alta. Lupta aceasta, desigur, a fost transpusă în cadrul circuitului istoric al culturii, adică la nivelul "creației culte" (scrise).

Există, deci, un fundament al socialității, al cărui simbol, la suprafața faptului social, este dreptul represiv, sau codificarea pedepsei. Întrucât, regulile sale (prin care se exprimă legăturile sociale profunde) sunt comun împărtăşite, fiind "înscrise" în toate conştiințele, "funcționarea justiției represive tinde să rămână mai mult ori mai puțin difuză" [344].

> "În tipurile sociale cele mai diferite ea nu se exercită prin organismul unui magistrat special, ci societatea întreagă participă la acest exercițiu într-o măsură mai largă ori mai restrânsă" [345].

Ideea lui Durkheim este că, în "societățile primitive" dreptul este "în întregime penal" şi pe măsură ce ne apropiem de vremurile moderne acest drept cedează, se comprimă în favoarea dreptului restitutiv. La Roma, crimele erau judecate de către popor şi numai afacerile civile erau judecate de pretor. Puterea judiciară era deci difuză, lucru care n-ar putea fi explicat dacă n-am admite că "*sentimentele cărora le corespund aceste reguli n-ar fi imanente în toate conştiințele."* [346] Totuşi crima ca fenomen social nu este definită, când spunem că ea

> "constă într-o ofensă adusă sentimentelor colective, întrucât printre acestea se găsesc multe care pot fi ofensate fără ca ofensa să fie o crimă." [347]

Suntem deci încă în fața sarcinii de a defini crima. O definiție trebuie să pună în relație "unitatea efectului" cu "unitatea cauzei".

> "Proprietățile esențiale ale unui lucru sunt cele pe care le observăm peste tot unde acel lucru există şi care nu-i aparțin decât lui " [348].

**Deocamdată s-a reținut că faptul criminologic se raportează la sentimente colective.**

> "Sentimentele colective cărora le corespunde crima trebuie să se singularizeze de altele printr-o proprietate distinctivă oarecare: ele trebuie să aibă o anumită intensitate medie. Nu numai că ele sunt grave în toate conştiințele, dar ele sunt resimțite în toate conştiințele, ca foarte grave" [349].

**A doua trăsătură a acestor sentimente este caracterul lor refractar la schimbare.**

Ele se schimbă foarte greu şi lucrul acesta reiese din marea diferență a ritmului de schimbare a dreptului civil comparativ cu ritmul de schimbare a dreptului penal în acelaşi interval. Astfel la Roma, timp de 10 generații după epoca codificării dreptului penal prin *Legea celor 12 table* n-au fost adăugate decât câteva legi penale. Aceasta mărturiseşte despre "rezistența sentimentelor colective" la schimbare.

**Rapiditatea schimbării regulilor este expresia energiei sărace a sentimentelor care stau la baza lor, fie întrucât**

> "ele sunt recent dobândite şi n-au avut vreme să penetreze conştiințele, fie întrucât sunt pe cale de a-şi pierde rădăcinile şi de a urca din străfunduri la suprafață" [350].

**Acesta este un adevăr sociologic cu valoare de lege valabilă atât în cazul regulilor juridice şi morale cât şi în cazul celor estetice.**

Prin urmare, rapiditatea unei schimbări este şi dovada superficialității

ei; lucrurile importante social se schimbă foarte greu. Ele sunt fenomene conservatoare.

Or, din acest punct de vedere, ne dăm seama, de pildă, de importanța comunității de sentimente a artistului cu societatea, respectiv de necesitatea ca el să creeze acele opere aşteptate şi oarecum anticipate de publicul său. Uneori popoarele aşteaptă sute de ani venirea (apariția) acelui creator care să le exprime estetic ori să se exprime estetic împreună cu ele. Acesta este **geniul**.

Toți ceilalți sunt pedepsiți cu uitarea publică generală, ba chiar cu uitarea istorică. Nu există, deci, pedeapsă mai mare pentru orgoliul celui ce se îndepărtează, în creație, de popor (de viziunile şi sentimentele lui) decât uitarea în care-l aruncă poporul însuşi. Popoarele deci nu interzic creatorilor nici o libertate, dar le sancționează faptele după măsura comunicării lor, a integrării lor creatoare în marea comunitate, adică în raport cu gradul comunității lor de simțire şi viziune (sentimentele şi viziunile comune) peste epoci şi spații cu totalitatea membrilor din care se compune o comunitate ideală.

**6** **Această comunitate ideală este ceea ce Durkheim numeşte conştiința colectivă.**

> "Ansamblul credințelor şi sentimentelor comune mediei membrilor aceleiaşi societăți formează un sistem determinat care-şi are viața sa proprie /pe care/ putem să-l denumim conştiința colectivă sau comună. Fără îndoială, ea n-are, ca substrat, un organ unic; ea este, prin definiție, difuză în toată societatea; dar nu este, prin aceasta, lipsită de caractere specifice care fac din ea o realitate distinctă. Într-adevăr, ea este independentă de condițiile particulare în care se află plasați indivizii; aceştia trec, ea rămâne. Este aceeaşi la Nord şi la Miazăzi, în marile oraşe şi în cele mici, în diversele profesiuni. De asemenea, ea nu se schimbă cu fiecare generație, ci leagă unele cu altele generațiile succesive. Ea este deci cu totul altceva decât conştiințele particulare, deşi nu se realizează decât prin indivizi. Ea este tipul psihic al societății, tip care are proprietățile sale, condițiile sale de existență, modul său de dezvoltare, precum tipurile individuale îl au pe al lor, deşi într-un fel diferit." [351]

**Durkheim ne previne să nu confundăm termenii de "conştiință colectivă" şi de "conştiință socială".**

Conştiința colectivă nu se întinde asupra întregului cerc al "vieții

psihice a societății". În "societățile superioare" mai ales, conştiința colectivă nu este decât o parte foarte restrânsă a "vieții psihice a societății".

> "Funcțiile judiciare, guvernamentale, ştiințifice, industriale, într-un cuvânt toate funcțiile speciale sunt de ordin psihic, pentru că ele constau din sisteme de reprezentări şi acțiuni; totuşi ele sunt evident în afara conştiinței comune." [352]

Dacă, deci, conştiința comună este altceva decât viața psihică a societății şi nu trebuie confundată cu aceasta, atunci ce este ea de fapt? Spre deosebire de toate celelalte fapte psihice şi de conştiință, care fac parte din viața psihică a societății, fără a fi părți ale conştiinței comune, aceasta cuprinde sentimentele şi reprezentările împărtăşite de toți membrii unei societăți, alcătuind aşadar, un fel de comunitate sufletească ideală. Prin intensitatea ei în noi, această conştiință comună, se manifestă ca "factor al vitalității" noastre generale astfel încât tot ceea ce "tinde a o slăbi ne deprimă". Aceste stări comune din conştiințele individuale alcătuiesc un întreg de natură totodată ideală şi psiho-organică, compun adică o putere, o forță de mare intensitate în noi. Acest întreg reprezintă tipul social, tipul psihic de societate. El este comunitatea noastră şi acționând din afara noastră. Aceste stări sunt cele prin care se manifestă societatea în noi. Dar nu societatea în general, ci aceea care se compune din membrii care se aseamănă între ei în ceea ce priveşte sentimentele, credințele şi reprezentările lor. Ei au aceleaşi sentimente, aceleaşi reprezentări, aceleaşi credințe şi în baza acestei asemănări se adună între ei.

**Conştiința comună reprezintă deci ansamblul similitudinilor noastre spirituale. Este colectiv tot ceea ce este asemănător în conştiințele individuale. Conştiința colectivă este deci un produs al similitudinilor sociale, este chiar ansamblul acestor similitudini sociale esențiale dintr-o societate.**

Deci, societatea, în accepție restrânsă înseamnă totalitatea stărilor comune din conştiințele individuale, a stărilor care se aseamănă şi, prin asemănare, formează un întreg, o grupare prin asemănare. Societatea în acest sens, este reuniunea celor care se aseamănă.

Dar societatea este şi totalitatea deosebirilor, a reuniunilor determinate de deosebiri.

**Societatea este, iată, compusă din două forme de solidaritate: prin asemănare (mecanică) şi prin deosebire (organică).**

Variația conștiinței individuale se produce în raport direct proporțional cu viața psihică a societății și invers proporțional cu conștiința comună (ibid).

**Ținând seama de noul concept introdus, și întorcându-ne la problematica crimei și a pedepsei, vom spune că**

> "un act este criminal când ofensează stările puternice și definite ale conștiinței colective" [353].

Ne putem desigur întreba dacă există un suport al acestei conștiințe comune. El este, mai întâi, individul însuși, deși, cum vedem, sursa conștiinței comune este societatea semenilor. Cine sunt aceștia? Au ei o existență reală ori sunt doar produsul abstractizării noastre. Durkheim ne lasă a înțelege că, în fiecare individ se află două personalități: una personală, individuală, alta reprezentând tipul colectiv, adică suma sau unitatea acestor similitudini sociale esențiale din care se compune conștiința comună. Istoricește, subiectul acestei conștiințe este chiar poporul în anumite momente ale manifestării sale. Crimele, de exemplu, la Roma erau pedepsite în numele cetății și de către întreg poporul, care simțea ca unul, era adică stăpânit de același sentiment comun. În schimb alte lezări de interese erau pedepsite cu o amendă în profitul părții lezate, ca delicte private. În vreme ce afacerile civile erau judecate de pretor, afacerile criminale erau judecate de popor.

> "La Atena sub legislația lui Solon, jurisdicția criminală aparținea în parte... unui vast colegiu care, nominal, cuprindea toți cetățenii peste 30 de ani. La națiunile germano-latine, societatea intervenea în exercițiul aceloraşi funcții, reprezentată de juriu." [354].

Puterea judiciară deci era difuză, semn că ne aflăm în fața unei forme de manifestare ciclică a unei unități latente, de natură psiho-morală, psiho-religioasă, psiho-metafizică, imanentă în conștiințele individuale.

Prin această conștiință comună, omul ia act de sine ca putere morală, ca instanță prin care se desăvârșește opera divină în lume și ca formă de îndreptățire a tuturor lucrurilor și ființelor în numele vieții ca principiu cosmic. Prin urmare, subiectul acestei conștiințe comune este unul colectiv, el reprezintă o altă formă de comunitate, pe care o putem denumi, împreună cu Tönnies "popor". Ea se manifestă în conștiința individuală ca fenomen de conștiință comună și deci ca o comunitate ideală, suprapersonală, de natură cvasireligioasă. Dar, în realitate, ea chiar are un caracter activ și permanent, chiar dacă latent. Ea este reală în măsura în care indivizii toți participă la aceleași mituri, aceleași viziuni, aceleași sentimente, aceleași

reprezentări, etc.

**Decuparea celor care participă la un asemenea cerc de sentimente, reprezentări şi credinţe comune se numeşte popor.**

Poporul este deci partea noastră comună, suma similitudinilor noastre, acele stări prin care se exprimă comunitatea noastră ideală, de sentimente, reprezentări, viziuni şi de credinţe. Durkheim constată acest fenomen în analizele istorice ale subiectului dreptului penal, constatând că la cei vechi subiectul acestui drept şi deci al conştiinţei comune (justiţiare) este poporul. El asimilează acest "subiect" unui tip social generic pe care, din perspectiva teoriei solidarităţii sociale, îl putem asimila solidarităţii mecanice sau prin asemănare. Oricum, aceste analize istorico-sociologice ale lui Durkheim ne arată că sursa dreptului penal şi totodată subiectul lui, sursa şi subiectul sancţiunilor represive nu pot fi alţii decât comunitatea ideală, poporul, respectiv etnia, adică "subiectul" conştiinţei comune. Prin urmare, nimeni altcineva nu este îndreptăţit, *ab initio* să aplice pedepse decât conştiinţa comună, adică "subiectul" etnic sau, cu termenul lui Durkheim, "subiectul" prin care se afirmă şi se exprimă comunitatea tradiţiilor. Durkheim nu se arată preocupat de examinarea comparativă a conştiinţei colective şi a celei individuale. Prin termenul de "conştiinţă comună" el vrea să desemneze, cum am arătat, pur şi simplu

> "ansamblul similitudinilor sociale, fără a prejudeca asupra categoriei prin care acest sistem de fenomene trebuie definit" [355].

Aşadar, nu trebuie să spunem că

> "un act ofensează conştiinţa comună pentru că este criminal, ci că este criminal pentru că ofensează conştiinţa comună .... Cât despre natura intrinsecă a acestor sentimente, este imposibil s-o specificăm; ele au obiecte dintre cele mai diverse şi nu vom putea să le dăm o formulă unică. Nu putem spune că ele se raportează nici la interesele vitale, nici la un minimum de justiţie; toate aceste definiţii sunt inadecvate. Dar, prin simplul fapt că un sentiment .... se regăseşte în toate conştiinţele cu un anumit grad de forţă şi de precizie, orice act care-l ofensează este o crimă." [356].

**Prin urmare originea pedepsei şi deci a puterii de a discrimina binele de rău este această conştiinţă comună, adică poporul însuşi. Iată**

**dar o chestiune tulburătoare pentru filosofia individualistă care atribuie o importanță atât de mare individului abstract şi drepturilor sale universale.**

Sociologia lui Durkheim ne demonstrează că pedeapsa nu e posibilă fără suportul acelei ființe colective pe care el o denumeşte "conştiință comună", adică fără suportul comunității ideale a membrilor unei societăți. Iar dacă această pedeapsă nu e posibilă, virtuală, nici societatea nu e posibilă, fiindcă posibilitatea pedepsei derivă din *com-unitatea* şi deci din *comunicarea* sentimentelor.

> "Un act este socialmente rău pentru că este respins de societate. .... Pentru a găsi farmec cutărui ori cutărui obiect, trebuie ca sensibilitatea colectivă să fie deja constituită pentru a-l putea gusta. Dacă sentimentele corespunzătoare sunt abolite, actul cel mai funest pentru societate va putea fi nu numai tolerat, dar chiar onorat şi propus de exemplu" [357] (s.n.).

Chestiunea este de o extremă gravitate mai ales pentru societățile supuse agresiunilor îndreptate spre "abolirea sentimentelor colective". Cum ancora noastră în real nu poate fi ridicată cu totul niciodată, nu putem să nu sesizăm că dominația comunistă şi acțiunile grupurilor cosmopolite au vizat şi vizează tocmai "abolirea acestor sentimente colective" spre a *injecta* în populație acea toleranță față de actele cele mai funeste cu putință pentru societate şi, in extremis, pentru a ridica asemenea acte la rang de fapte demne de onoare şi de recunoştință. Aşa au apărut clase politice care au cerut societății nu numai acceptare, ci şi acordare de onoruri şi recunoştință. Durkheim arată că societățile moderne permit o mare libertate a conştiinței individuale față de cea colectivă, dar nu spune nicăieri că cea dintâi se întoarce împotriva celei de-a doua spre a o desființa. El spune doar că diviziunea muncii sociale creează un spațiu social complementar în care conştiința individuală se mişcă liber față de conştiința colectivă, se manifestă independent de aceasta, dar complementar ei.

**Acest spațiu este acela al solidarității organice, al organizării corporative a societății şi el permite expansiunea funcțiilor judiciare, industriale, profesionale, morale şi chiar estetice într-o direcție nouă, dar nu spune că această nouă direcție merge împotriva vechii direcții**.

În noul spațiu se îngustează, se comprimă foarte mult, cercul "conştiinței comune" în acțiunile individuale şi chiar sociale, dar aceasta nu

înseamnă că acea conştiinţă este abolită, ci numai că are un cerc restrâns de manifestare. Că ea este latentă ori nu, este o altă chestiune asupra căreia sociologul francez nu se pronunţă în mod univoc.

Prin urmare, *afirmarea societăţii industriale, corporative sau individualiste nu înseamnă abolirea comunităţii ideale, ci doar comprimarea cercului ei de manifestare în actele individuale şi colective*. Importanţa acestei "comunităţi ideale" derivă şi din aceea că

> "peste tot unde o putere directoare se stabileşte, prima şi principala sa sarcină este de a face respectate credinţele, tradiţiile, practicile colective, adică de a apăra conştiinţa comună contra duşmanilor din interior ca şi din exterior. .... Ea nu mai este o funcţie socială mai mult sau mai puţin importantă, ci chiar tipul colectiv încarnat. Ea participă deci la autoritatea pe care acesta îl exercită asupra conştiinţelor şi tocmai de la el şi vine forţa .... Nu este decât o derivaţie a forţei imanente a conştiinţei comune .... şi respinge orice forţa antagonistă cum o făcea şi sufletul difuz al societăţii" [358].

Marea problemă este deci dacă această putere ajunge să încarneze tipul colectiv sau "sufletul difuz al societăţii" ori, dimpotrivă, vine represivă şi desfiinţătoare asupra acestui suflet difuz, dar nu lipsit de putere, cum o să vedem, dezlănţuind o luptă definitivă între voinţa acelei clase politice şi sufletul difuz al societăţii. Această luptă se reproduce apoi în toate actele şi manifestările individuale şi colective, cotidiene, profesionale, simbolice, etc., de la actul neînsemnat al gătitului sau al servitului mesei şi până la viziunea metafizică asupra lumii ori la sentimentul religios. Iată de ce pedeapsa capătă, în orice societate, un caracter pasional. Iată de ce, pe de altă parte, popoarele Răsăritului sunt atât de indiferente faţă de soarta adeseori tragică a puterii.

Când "organul guvernamental" nu reproduce comunitatea ideală a societăţii, nu este expresia acesteia şi deci nu se află în slujba ei, popoarele asistă pasive la dezastrul puterii ori de câte ori aceasta se petrece.

Pedeapsa deci "constă într-o reacţie pasională" pentru că forţa ei este comunitatea sentimentelor, este sentimentul multiplicat cu numărul celor care-l împărtăşesc.

**Sociologia se reazemă, iată, pe antropologia pedepsei.**

"Întrucât pasiunea este sufletul pedepsei ea nu se opreşte decât odată ce este epuizată. Dacă deci, după ce l-a distrus pe cel care, în gradul

cel mai direct, a suscitat-o, îi mai rămân forțe, pedeapsa se extinde într-o manieră cu totul mecanică." [359]

"Societatea pedepseşte spre a se răzbuna" şi pentru "a se apăra".

> "Instinctul de răzbunare nu este altceva decât instinctul de conservare exasperat de pericol" [360].

Prin urmare, între pedeapsa epocii moderne şi cea din epocile trecute nu este un abis. Structura lor internă rămâne aceeaşi.

> "Presupunând că pedeapsa poate servi pentru a ne proteja în viitor, estimăm că ea trebuie să fie, înainte de toate, o expiație în raport cu trecutul. Lucrul acesta e dovedit de precauțiile pe care le luăm pentru a o proporționa cât se poate de exact cu gravitatea crimei; aceste precauții ar fi inexplicabile dacă n-am fi convinşi că vinovatul trebuie să sufere pentru că a comis răul şi în aceeaşi măsură. Într-adevăr această gradație n-ar fi necesară dacă pe deasupra n-ar fi decât un mijloc de apărare." [361]

"Scara penală" trebuie să funcționeze. Trebuie să existe o "ecuație între cei doi termeni" ai scării: greşeala şi pedeapsa.

> "Pedeapsa deci este şi pentru noi ceea ce era şi pentru strămoşii noştri. Ea încă este un act de răzbunare, pentru că este o expiație. Ceea ce noi răzbunăm, ceea ce criminalul ispăşeşte, este ultragiul adus moralei" [362].

**Putem spune că "pedeapsa este o reacție pasională de intensitate gradată"** [363].

Dreptul criminal este la societățile vechi un drept religios pentru că "ofensele contra zeilor sunt ofense contra societății". Atât ofensa cât şi pedeapsa au, iată, natură şi caracter de sentimente religioase.

Durkheim face distincția dintre "represiunea difuză" şi cea "organizată", proprie acelor situații în care "reacția colectivă are ca intermediar un organ diferit". În acest caz represiunea încetează a fi difuză şi devine organizată.

> "Pedeapsa constă, deci, dintr-o reacție pasională, de intensitate graduală, pe care societatea o exercită prin intermediul corpurilor constituite asupra acelor membrii ai săi care au violat anumite reguli de conduită" [364].

Conştiinţa colectivă aşadar nu este doar cadrul de manifestare a unei "comunităţi ideale" ci şi o formă de energie; întrucât se manifestă cum vedem, ca reacţie pasională, ca sentiment. Conştiinţa colectivă este "o sursă a vieţii, "este un factor general al vitalităţii noastre generale." Ea este o putere socială. În acest sens, într-adevăr, "*tot ceea ce tinde s-o slăbească ne diminuează pe noi înşine şi ne deprimă"* [365].

Putem înţelege, în fine, acel fenomen de amplă tristeţe publică de după perioade de intensă trăire colectivă, de la revoluţii la sărbători. Această tristeţe, ba chiar decepţie, este, de regulă, asimilată fenomenului de oboseală. În realitate ea este efectul unei acţiuni de slăbire a "conştiinţei colective" ca "factor de vitalitate generală". O asemenea tristeţe sau decepţie, după caz, este semnul cel dintâi că această "vitalitate" şi deci conştiinţa colectivă au ajuns a se manifesta într-o formă diminuată. În atari situaţii

> "rezultă o impresie de disconfort şi nefericire analogă celei pe care o resimţim când o funcţie importantă este suspendată sau încetinită. Este deci inevitabil să reacţionăm energic contra cauzei care ne ameninţă cu o atare diminuare, pe care ne forţăm s-o îndreptăm pentru a menţine şi prezerva integralitatea conştiinţei noastre" [366].

Când în conştiinţa noastră se cristalizează, prin emergenţă sau prin inducţie, reprezentarea unei "stări contrare" stării conştiinţei noastre colective, se produce şi un asemenea efect de diminuare şi depresie. O reprezentare deci este o forţă psiho-organică"; ea

> "nu este o simplă imagine a realităţii, o umbră inertă proiectată în noi de către lucruri; ci este o forţă care dezlănţuie în jurul ei un vârtej de fenomene organice şi psihice" [367].

O asemenea reprezentare antrenează o întreagă mişcare în jurul punctului în care a luat naştere, iniţiază un curent nervos în centrii motori şi în cei senzoriali putând afecta chiar funcţiile vegetative.

Aşadar,

> "reprezentarea unui sentiment contrar celui al nostru acţionează .... de parcă o forţă străină ar fi fost introdusă în noi, capabilă să deconcentreze libera funcţionare a vieţii noastre psihice. Iată de ce o convingere opusă convingerii noastre nu se poate manifesta în prezenţa noastră fără a ne tulbura; ea pătrunde

> în noi şi aflându-se în antagonism cu tot ceea ce întâlneşte aici, determină veritabile dezordini" [368].

Înțelegem astfel o față neașteptată a mâniei, ca şi a violenței în genere. A vedea în reacția de mânie doar o "pasiune distructivă" înseamnă a nu-i zări decât una dintre fețe.

> "În fapt ea constă dintr-o surescitare de forțe latente şi disponibile care ajută sentimentul nostru personal să facă față pericolelor ranforsându-le, făcându-le să se retragă." [369].

**"Rezervele pasionale" deci au o funcție structurantă nu doar destructivă, cum s-ar putea crede, ceea ce este un alt argument cu privire la rolul sentimentului în raport cu solidaritatea socială, cu creşterea coeziunii sociale.**

Prin urmare, sentimentul, reacția, pasională, nu sunt simple iraționale ale societății ci forțele ei structurante. Înțelegem, în fine, că întrucât

> "sentimentele pe care le ofensează crima sunt, în cadrul aceleiaşi societăți, sentimentele colective cele mai universale dintre toate, întrucât ele sunt chiar stările cele mai puternice ale conştiinței comune, este imposibil ca ele să tolereze contradicția. .... O simplă repunere în stare de ordine nu ne va fi deci suficientă; vom avea nevoie de o satisfacție mai violentă. Forța de care crima tocmai s-a izbit este prea intensă pentru a reacționa cu atâta moderație." [370]

9 În actul pedepsei nu noi personal suntem aceia care se răzbună ci altcineva,

> "cineva sacru, pe care-l simțim mai mult sau mai puțin confuz în afară şi deasupra noastră. Acest ceva este conceput în moduri diferite în raport cu timpul şi cu spațiul (diversele medii); uneori este o simplă idee, precum datoria; cel mai adesea, ni-l reprezentăm sub forma unei, sau unor, ființe concrete: strămoşii, divinitatea. Iată de ce, dreptul penal nu numai că a fost religios la origine, dar chiar păstrează mereu o anumită marcă de religiozitate; de aceea actele pe care le pedepseşte par a fi atentate contra a ceva transcendent, ființă sau concept. ... Desigur, această reprezentare este iluzorie; noi suntem aceia care ne răzbunăm şi într-un anume sens pe noi ne satisfacem, pentru că noi şi numai în noi se află sentimentele ofensate. Dar această iluzie este necesară. Întrucât, grație originii lor colective, universalității lor, permanenței lor, intensității lor intrinseci, aceste sentimente au o

> forţă excepţională, ele se deosebesc radical de restul conştiinţei noastre ale cărei stări sunt mult mai slabe .... Ele ne domină ...., ne apar deci ca un ecou în noi a unei forţe care ne este străină şi care, în plus, este superioară aceleia care suntem noi înşine." [371]

Conştiinţa comună este expresia şi sediul unei forţe psihice neobişnuit de puternice capabile să pedepsească şi să provoace ispăşirea greşelii.

**Ea este deci o forţă a binelui cu acţiune universală în lume şi cu eficienţă neîntreruptă. Ea este, prin aceasta, de tip religios.**

Dacă în noi ar fi "*sentimente colective de o intensitate mediocră, n-ar mai exista om moral"* [372].

**Iată deci distincţia dintre omul moral sau social şi omul mediu.**

Omul social este om moral, adică în el se manifestă acele sentimente colective puternice, care alcătuiesc forţa morală din om. Omul mediu este media sentimentelor şi deci este expresia sentimentelor mediocre din care nu poate izvorî reacţia morală, adică forţa necesară pentru a impune o regulă şi pentru a genera o pedeapsă (sancţiune).

> "Întrucât aceste sentimente sunt colective, nu noi suntem cei pe care ele ne reprezintă, ci societatea. Deci, răzbunându-le, ea este aceea care se răzbună, nu noi şi, pe de altă parte, ea este ceva superior individului" [373].
> "Aceeaşi forţă care face gradaţia crimelor, face şi gradaţia pedepselor; cele două scări nu pot, deci, să nu corespundă" [374].

Sentimentele contrare se resping, cele similare se atrag.

> "Niciodată coreligionarii nu se simt atât de puternic atraşi unii spre alţii ca în epocile de persecuţie" [375].

Iată de ce "crima apropie conştiinţele oneste şi le concentrează" [376]. Ne indignăm în comun.

A fi colectiv deci, nu e acelaşi lucru cu a fi general, în sensul că o reacţie izvorâtă dintr-un sentiment comun (colectiv) poate avea grade variabile de generalitate. De regulă una o atrage pe cealaltă, încât putem spune că un fapt social este general, nu invers, adică nu e social întrucât e

general. Din toate reacțiile de mânie care se pot exprima într-o colectivitate, spre pildă,

> "se degajă o mânie unică, mai mult ori mai puțin generală, care este aceea a tuturor fără a fi a persoanei în particular. Este mânie publică" [377].

În general, când starea negată nu este decât slab negată nu determină decât

> "o slabă concentrare a conştiințelor ultragiate; dacă e gravă, întregul grup se contractă în fața lui însuşi" [378].

**Iată dar că pedeapsa când este justițiară, dreaptă, "produce" societatea, îi adună pe cei ultragiați în acelaşi sentiment comun. Când este nedreaptă, pedeapsa distruge societatea (diminuează substanța morală a colectivității, provoacă o inhibiție a sentimentelor colective).**

Sentimentele acestea sunt şi definite şi uniforme, dar ele nu se pot constitui dacă reacțiile emoționale nu se pot unifica şi deci dacă membrii nu se pot aduna. Această fuziune, această "pierdere a unora în alții" generează o

> "rezultantă unică ce le va servi de substitut şi va fi exercitată nu de fiecare izolat, ci de corpul social astfel constituit" [379].

Aceasta a fost geneza istorică a pedepsei. La început adunarea poporului avea funcție de tribunal. Apoi adunarea "s-a încarnat în persoana şefului" astfel că acesta a devenit "organul reacției penale". Reacția difuză s-a organizat.

Geneza istorică a pedepsei este, într-un sens, un proces care simbolizează structurarea şi generalizarea comunității denumite popor.

Vedem iată ce

> "specie de solidaritate este simbolizată de dreptul penal. Toată lumea ştie, într-adevăr, că există o coeziune socială a cărei cauză este într-o anumită conformitate a tuturor conştiințelor particulare la un tip comun, care nu este altceva decât tipul psihic de societate" [380].

Membrii colectivității, deci, sunt atraşi unii față de alții şi, totodată, sunt

> "ataşaţi faţă de ceea ce este condiţia de existenţă a acestui tip colectiv, adică de societatea pe care ei o formează prin reuniunea lor" [381].

Cetăţenii se caută şi se preferă străinilor şi totodată îşi iubesc patria pentru că fără ea "funcţionarea unei părţi a vieţii lor psihice va fi împiedicată" [382].

> "În noi există două conştiinţe: una conţine doar stările personale, caracteristice fiecăruia pe când stările din care se compune cealaltă conştiinţă sunt comune întregii societăţi".

Prima este personalitatea individuală, a "doua reprezintă tipul colectiv şi deci societatea" [383]. Amândouă au acelaşi substrat organic; ele sunt deci solidare, legate între ele. Din aceasta

> "rezultă o solidaritate care, născută din asemănări, rataşează individul la societate" [384].

Această solidaritate nu este una generală ci face din fiecare detaliu al mişcărilor un dat armonizat. Această solidaritate este cea exprimată de dreptul represiv.

> "Într-adevăr actele pe care acesta le interzice şi le califică drept crime, sunt de două feluri: sau ele manifestă o disimilaritate prea violentă între agentul care le-a săvârşit şi tipul colectiv, ori ele ofensează organul conştiinţei comune. În ambele cazuri, forţa care este şocată de crimă .... este aceeaşi; ea este un produs al similitudinilor sociale cele mai esenţiale şi are, ca efect, menţinerea coeziunii sociale rezultate din aceste similitudini" [385].

**Aceeaşi forţă ne cere fiecăruia:**

> "un minimum de asemănare fără de care individul ar fi o ameninţare pentru unitatea corpului social şi ne impune respectul simbolului care exprimă şi rezumă aceste asemănări, garantându-le totodată" [386].

Oricare ar fi originea sentimentelor comune, ele sunt suportul şi sursa unor legături sociale, care durează atât cât durează aceste sentimente

ele însele. Tot ceea ce conduce la destrămarea lor conduce totodată la disoluția coeziunii sociale şi deci la compromiterea societății. Odată născute ele persistă în ciuda iraționalității lor. Se poate demonstra, de pildă, că o societate n-are nici un temei să interzică consumul unui aliment, prin el însuşi inofensiv.

> "Dar de îndată ce oroarea față de acest aliment a devenit parte integrantă a conştiinței comune, ea nu mai poate dispare fără ca legătura socială să nu se relaxeze, şi acest lucru este resimțit obscur de către conştiințele sănătoase" [387].

O regulă juridică în genere n-are nici o rațiune de a exista dacă sentimentul colectiv aflat la baza ei nu este încă viu şi puternic.

> "Dacă acesta a dispărut nimic nu e mai van şi mai nefericit decât să încerci a-l menține în mod artificial şi prin forță." [388].

Iată dar că, în viziunea lui Durkheim, criteriul actualității unei reguli, indiferent de natura ei, nu este unul de natură reflexivă, şi deci nici o elită nu poate decreta nici oportunitatea şi nici momentul abrogării (anulării) unei reguli, a unui principiu, a unui obicei, a unei tradiții, etc. "Subiectul" care stabileşte această oportunitate este "societatea" însăşi, adică purtătorul acestei "conştiințe colective". Iar criteriul actualității sale este sentimentul colectiv care reprezintă conținutul şi temelia acestei reguli.

**Prin urmare, o regulă dispare când sentimentul colectiv de la baza ei slăbeşte, când, altminteri spus, societatea o părăseşte.**

Anularea unei reguli, a unei reprezentări, a unei credințe, a unei forme de simțire, nu se poate obține prin decrete şi nici nu este o operație de voință. Părăsirea acestora este rezultatul unui proces lent, care se desfăşoară organic, fără nimic forțat, ca orice dispariție naturală. Există desigur şi acumulări bruşte, dar acestea nu se pot atinge decât fie prin anihilarea agentului (a societății) fie prin extirparea conştiinței comune din conştiințele individuale – lucru dificil şi care cere, el însuşi, un anume interval.

**Prin urmare, ordinea socială, nu poate fi schimbată pe cale rațională, prin acte de voință individuală sau de grup, tocmai pentru că baza oricărei ordini este conştiința comună şi sentimentele colective.**

Sentimentele, aşadar, nu pot fi modificate raţional, pe cale reflexivă, prin raţiune. Ele îşi au propria lor logică de manifestare în spaţiu şi în timp.

Iată dar că adevărata funcţie a pedepsei nu este de a corija vinovatul şi de a-i intimida pe imitatorii săi. Funcţia acesteia este de a

> "menţine intactă coeziunea socială prezervând întreaga vitalitate a conştiinţei comune. Negată în mod categoric, aceasta îşi va pierde în mod necesar din energie dacă o reacţie emoţională a comunităţii n-ar interveni să compenseze aceasta pierdere şi dacă prin aceasta ar rezulta o relaxare a solidarităţii sociale." [389].

Înţelegem că socialitatea este un raport de scară între energia conştiinţei comune şi energia reacţiilor emoţionale la toate acţiunile care aduc vătămări integrităţii acestei conştiinţe. Există deci, în orice societate, o conştiinţă emoţională. Variaţiile emoţionale sunt provocate de regimul solidarităţii sociale. Toate cauzele care aduc atingeri solidarităţii sociale şi deci conştiinţei comune sunt tot atâtea cauze ale intensificării reacţiilor emoţionale ale societăţii.

Îndărătul fiecărei greşeli, a fiecărei crime, sinucideri etc., ne vom aştepta să găsim o reacţie emoţională pe măsură a societăţii. Raportul acesta, între intensitatea ultragiului adus, prin acele acte sentimentelor colective şi intensitatea reacţiilor emoţionale colective la ultragiu este o constantă antropologică a omului şi a societăţii.

**Această constantă reprezintă suportul etniilor.**

**Obiectivarea colectivă a unei asemenea constante este o comunitate pe care o denumim popor.** Popoarele, deci, sunt exteriorizarea unui raport de mărime constantă între energii cosmice de natură emoţională. Popoarele sunt garantul unei legi cosmice în istorie, suportul şi cadrul care face posibilă unitatea dintre cosmos şi istorie. Această lege se manifestă sub forma unei proporţii dinamice în şi prin care se manifestă o constantă energetică antroposocială şi cosmoistorică de esenţă transcendentală. Această constantă este ecuaţia dintre crimă şi pedeapsă, dintre scara greşelii şi scara pedepsei. Dacă o asemenea ecuaţie ar fi încălcată, societăţile s-ar prăbuşi în haos şi popoarele ar dispărea. Popoarele sunt, iată, silite prin imperativ transistoric (divin, spunem noi) să-şi pedepsească duşmanii, altminteri locul prezenţei lor în univers ar deveni loc al suferinţei tragice. Popoarele deci, încorporează un imperativ cosmic de esenţă transcendentală, întrucât prin intermediul lor este introdusă ordinea şi starea proporţiilor în lume şi în istorie, deci în existenţă. De aceea socotim

popoarele existențe transistorice şi istorice totodată, pârghii metafizice în univers. Popoarele sunt pârghii ale transcendentului în lume. Prin ele istoria este readusă mereu în orizontul binelui.

Fără popoare, binele ca funcție transcendentală în istorie ar fi blocat.

Popoarele sunt deci sediul şi sursa sănătății cosmice a individului. În ființa popoarelor sălăşluieşte Dumnezeu şi ultragiul adus popoarelor este ultragiu contra lui Dumnezeu.

# SOLIDARISMUL. SOCIOLOGIA ORDINII. SOLIDARISMUL CLASIC ŞI TEORIILE CONSENSULUI

## Solidaritate mecanică şi solidaritate organică. Teoria imitației si teoria solidarității. Solidaritate negativă şi solidaritate pozitivă.

***1. Polaritate structurală şi solidaritate socială***
***2. Solidaritate negativă şi pozitivă. Principiul comunalizării.***
***3. Solidaritate mecanică şi organică. Principiul diferenţierii***
***4. Teoria imitaţiei şi teoria solidarităţii organice***
***5. Istorie şi solidaritate socială. Tipologia sentimentelor sociale***

1 Solidaritatea socială are o natură bipolară. Solidaritatea mecanică bazată pe asemănarea membrilor, pe împărtăşirea aceloraşi sentimente şi valori, este difuză şi spontană.

Dimpotrivă, solidaritatea organică se bazează pe diferențierea membrilor grupului, iar dreptul restitutiv, care-i corespunde, tinde să-şi creeze organe din ce în ce mai speciale (tribunale consulare, administrative, etc.). Acest drept intră în funcțiune grație unor funcționari particulari: magistrați, avocați, etc.

Solidaritatea mecanică şi dreptul represiv sunt cadrele de manifestare ale conştiinței comune (sentimente şi reprezentări comune, bazate pe similitudinea membrilor societății). Ea este deci o solidaritate nemijlocită a celor care se aseamănă între ei.

**Altminteri spus, solidaritatea mecanică leagă individul direct de societate în forma în care partea se leagă de întreg, fără a se distinge de el.**

**În cazul solidarității organice, societatea intervine indirect, în şi prin categoriile dreptului restitutiv, iar intervenția aceasta nu se realizează mecanic ci prin solicitarea celor interesați.**

Aceasta nu înseamnă că societatea este un arbitru între cele două părți; ea aplică la cazurile particulare "regulile generale şi tradiționale ale dreptului";

> "judecătorul care examinează o cerere de divorț nu se preocupă de a şti dacă această separație este cu adevărat dezirabilă celor doi, ci dacă acele cauze care sunt invocate intră într-una din categoriile prevăzute de lege" [390].

Prin urmare, "acțiunea socială" este cea prezentă în exercițiul regulii, ea fondează şi modifică o regulă.

Ea este prezentă deci în tot ceea ce priveşte viața regulii sociale şi reprezintă chiar conținutul acesteia garantându-i funcțiile şi legitimitatea (credibilitatea şi supunerea).

> "Deşi căsătoria este un contract, soții nu pot nici să-l creeze nici să-l rezilieze după bunul lor plac. ... Dacă contractul are puterea de a lega, societatea este aceea care i-o comunică," [391].

**Iată dar diferența dintre puterea morală şi cea socială: este diferența dintre dezirabil şi obligatoriu.**

Societatea este deci prezentă şi în relațiile pe care le determină dreptul restitutiv, chiar în cele mai private.

> "Raporturile pe care le determină regulile cu sancțiune restitutivă nu sunt dintre acelea care ating în mod indistinct pe toată lumea; ele nu se stabilesc deci imediat, între individ şi societate, ci între părțile restrânse şi speciale ale societății" [392].

2 Aceste raporturi îmbracă două forme: a) negative şi b) pozitive sau de cooperare. Celor două tipuri de raporturi le corespund două tipuri de solidaritate socială: negativă şi pozitivă.

Solidaritatea negativă este aceea care împiedică anumite raporturi. Sensul ei este, aşadar, negativ, de unde şi termenul.

**Solidaritatea negativă este aceea care derivă din raporturile persoanelor cu lucrurile.**

Raporturile care unesc persoanele cu lucrurile reprezintă conținutul drepturilor reale (dreptul juridic asupra lucrului aflat în posesie).

Aceste drepturi sunt strict delimitate în sensul că legătura persoanei cu lucrul aflat în posesie este directă şi fără mijlocirea unei alte persoane.

Aceste situaţii rezultă din "solidaritatea proprie lucrurilor" nu a persoanelor. Pentru că "drepturile reale" sunt strict delimitate, ele

> "nu intră în conflicte; ostilităţile sunt prevenite, dar nu intervine nici un consens, nici un concurs activ..." [393].

Solidaritatea negativă nu contribuie la unitatea corpului social. Tot ce se referă deci la dreptul de proprietate încadrează o specie de solidaritate negativă, care nu reclamă relaţii între persoane, dar nici nu îngăduie manifestarea unor ostilităţi sau conflicte. Raportul meu cu lucrul aflat în posesiune este nedisputat. O societate în care ar domni doar acest tip de solidaritate s-ar asemăna cu:

> "o imensă constelaţie unde fiecare astru se mişcă pe orbita sa fără a tulbura mişcările aştrilor vecini." [394]

**Aceasta implică o coerenţă a părţilor nu însă o unitate difuză.**

Proprietatea deci este un cadru şi o procedură care dacă nu sporeşte socializarea şi sociabilitatea, în schimb împiedică desocializarea şi deci dezagregarea, haosul, mişcările haotice, indeterminate, egal probabile.

Proprietatea ordonează raporturile cu lucrurile într-o societate. Absenţa ei provoacă o dezorganizare a acestor raporturi (dintre oameni şi lucruri).

**Ne dăm seama deci că tot ceea ce afectează proprietatea provoacă o gravă desocializare umană, şi totodată o dezagregare a solidarităţii lucrurilor pe care societatea nu le mai poate ţine sub control decât prin comasări indivize, adică prin decretarea accesului tuturor la toate posesiunile.**

Acesta a fost procedeul comunalizării comuniste care a distrus proprietatea privată şi astfel a introdus oamenii şi lucrurile în regimuri de indiviziune comasată, adevărate *gheto*-uri. Colhozul de stepă şi *gheto*-ul *slums*-urilor urbane sunt prototipul unei astfel de "protosocietăţi". Aşadar nici proprietatea ţărănească şi nici oraşul antreprenorial nu se pot împăca în vreun fel cu cele două tipare protosociale (colhozul şi ghetoul) şi deci nici nu le pot genera.

Trecerea la sistemele comuniste a fost peste tot, în prima fază, un imens proces de desocializare şi nicidecum trecerea la o nouă ordine

socială, cum s-a spus. În al doilea rând, este clar că agenţii noului sistem nu puteau proveni prin recrutări interne, ci numai prin cucerire. Structura proprietăţii ţărăneşti, de exemplu, n-ar fi generat niciodată "întreprinderea socialistă". Au fost necesare, mai întâi, masive procese de distrugere pentru ca să se constituie baza de recrutare socială şi masa de manevră a noului sistem. Părerea noastră este că acest proces desocializant, distructiv a durat circa 25 de ani, încât, practic, abia în epoca ultimilor 25 de ani putem spune că socialismul şi-a constituit baza lui de recrutare socială endogenă în toate ţările satelite. De aceea, începând cu acest interval societatea a căpătat caracter segmentat: o parte a ei a reprezentat baza internă de susţinere a sistemului comunist, o altă parte a reprezentat populaţia înalt dezavantajată de comunism (de la părintele nemulţumit de noul etos şcolar care destrăma relaţiile filiale şi până la masa feminizată a muncii rurale, respectiv la intelighentia marginalizată de elita politică). O a treia parte reprezintă, în fine, o populaţie fără nici un ruaj distinct, flotând între cei doi poli, putând fi atrasă când într-o parte, când în alta, după jocul intereselor şi al împrejurărilor. Însă toată această populaţie era, în realitate, ţinută împreună de sistemul totalizării indivize, singurul sistem care menţinea laolaltă oameni şi lucruri, într-o indiviziune şi agresivitate internă pe care o controla eficient frica redistributivă. Totul, cum vedem este consecinţa anihilării solidarităţii negative, adică a scoaterii lucrului din posesiunea persoanei, care astfel nu mai are dreptul să dispună de el. Acest drept a devenit unul indiviz, impersonal, definitoriu pentru proprietatea colectivă.

> "Într-adevăr, relaţia cea mai completă, care poate exista între un lucru şi o persoană este aceea care-l pune pe primul sub dependenţa integrală a celei de-a doua. Doar aceasta relaţie este prin ea însăşi îndeajuns de complexă, şi diversele elemente din care este formată pot deveni obiectul atâtor drepturi reale secundare, precum uzufructul, servituţiile, folosinţa şi locuirea. Putem spune deci că drepturile reale cuprind dreptul de proprietate sub diversele sale forme /proprietate literară, artistică, industrială, mobiliară/ şi sub diversele sale modalităţi aşa cum le reglementează cartea a doua a codului nostru civil." [395]

Celelalte tipuri de drepturi reale recunoscute mai sunt: gajul, privilegiul, ipoteca. La acestea se mai adaugă şi dreptul succesoral (moştenirea este un lucru ori un ansamblu de lucruri asupra cărora moştenitorii şi legatarii au drepturi reale).

**Relaţiile dintre persoane ocazionate de exerciţiul drepturilor**

**reale sunt şi ele tot relaţii de tip negativ.**

Solidaritatea care se stabileşte în acest caz nu se manifestă decât pentru a "repara sau a preveni o lezare". În fapt, diferitele drepturi sunt întrepătrunse, iar de unele nu mă pot bucura exclusiv decât dăunând altora (ca în cazul servituţilor). Dar nici în acest caz relaţiile implicate n-au nimic pozitiv, adică nu reclamă cooperarea sau concursul persoanelor aflate în contact. Ele doar "restaurează ori menţin, în noile condiţii, această solidaritate negativă" [396].

**În fapt, deci, această solidaritate cere separarea, delimitarea celor aflaţi în contact.**

Este un fenomen de solidaritate în sensul că mijloceşte contacte şi ţine laolaltă membrii unei societăţi.

Este negativă pentru că îi menţine separaţi; altminteri spus, pentru a fi posibil acest gen de drepturi reale (raportul cu lucrurile), în sfera şi în orizontul lor de manifestare, sunt suspendate legăturile cu alte persoane şi deci nefiind posibil conflictul nu e posibil nici consensul.

Este o structură de tipul constelaţiilor: coimplică părţi între care se limitează, se suspendă legăturile de cooperare sau de con-sens.

> "Departe de a uni, ele n-au loc decât pentru a separa mai bine ceea ce s-a unit prin forţa lucrurilor, pentru a restabili limitele care au fost violate şi a-l replasa pe fiecare în sfera sa proprie" [397] (s.n.).

Ne dăm seama, iată, că sarcina Reformei în România de astăzi, după Revoluţie, este de a reclădi solidaritatea negativă, de a scoate societatea din indiviziune, de a restabili limitele violate şi de a replasa pe fiecare la locul lui. Ea nu trebuie să unifice ci să separe. Ea trebuie să-l trimită pe fiecare la locul lui: pe birocratul incompetent să-l trimită la munca de jos dacă altceva nu ştie să facă, pe cel priceput să-l lase să-şi valorifice priperea, pe întreprinzător să-l admită în zona de competiţie, corpurile profesionale să le scoată din indiviziunea organizaţiei comuniste de masă. Din acest punct de vedere, ne dăm seama că sindicatele sunt baza şi raţiunea acestor "sacrificii reciproce". Aceste "sacrificii reciproce" nu se nasc nici din nevoia de pace (tot atât de dezirabilă ca şi războiul), nici în oboseala care pune capăt ostilităţilor doar pe un timp limitat.

> "Oamenii n-au nevoie de pace decât în măsura în care ei sunt deja

uniți printr-o oarecare legătură de sociabilitate” [398].

Aceasta diminuează egoismele. Este drept că uneori societățile devin expansive pentru a determina astfel întinderea drepturilor lor (asupra teritoriilor). Dar marea lor instabilitate arată că solidaritatea negativă nu este suficientă prin ea însăşi. Drepturile reale ale societăților europene au astăzi autoritate întrucât îndărătul lor şi deci a solidarității negative a popoarelor europene se dezvoltă o solidaritate pozitivă, care leagă tot mai mult popoarele europene între ele, structurând în mod progresiv o “societate europeană” “tot mai coerentă şi mai conştientă de sine” (ceea ce se numeşte “clubul european” se bazează pe această “organizare europeană”).

**În general deci, pentru ca**

> “oamenii să-şi recunoască reciproc drepturile este necesar ca mai întâi să se iubească, să țină unii la alții şi la o aceeaşi societate din care fac parte” [399].

Iată dar că:

> “justiția este plină de caritate sau, cu expresiile noastre, solidaritatea negativă nu este decât o emanare a unei alte solidarități de natură pozitivă: aceasta este repercursiunea în sfera drepturilor reale a sentimentelor sociale care vin dintr-o cu totul altă sursă” [400].

Justiția, aşadar, se întâlneşte pretutindeni:

> “unde oamenii trăiesc o aceeaşi viață comună, fie că aceasta rezultă din diviziunea muncii sociale ori din atracția semenului pentru semăn”, deci din asemănările între ei [401].

Dar pe lângă regulile care derivă dintr-o solidaritate negativă, dreptul restitutiv cuprinde şi reguli care se referă la *“dreptul domestic, la dreptul comercial, contractual, de procedură, administrativ şi constituțional”* [402]. Relațiile la care se referă aceste reguli au un alt conținut; ele “exprimă un concurs pozitiv, o cooperare care derivă din diviziunea muncii” [403].

Astfel, reglarea funcțiilor domestice, definirea tipului normal al acestora, condițiile normalității mariajului, ale filiației legitime, țin de sfera dreptului cooperativ cu sancțiuni restitutive. Acesta reglează diviziunea

muncii (funcţiilor) familiale, solidaritatea domestică. Tot astfel în contracte, intervin obligaţii corelative, reciproce. Or,

> "reciprocitatea nu e posibilă decât acolo unde există cooperare şi aceasta nu apare fără diviziunea muncii. A coopera, într-adevăr, înseamnă a împărtăşi o sarcină comună" [404].

**Diviziunea este simplă (munci simple şi calitativ similare) sau compusă (munci diferite, care generează specializarea).**

**În rezumat, toate aceste raporturi reglate de dreptul cooperativ cu sancţiuni restitutive ca şi solidaritatea care le este asociată, rezultă din diviziunea muncii sociale.**

Relaţiile cooperative nu cer alte sancţiuni

> "este în natura sarcinilor speciale de a scăpa de acţiunea conştiinţei colective; întrucât pentru ca un lucru să fie obiect al sentimentelor comune, prima condiţie este ca el să fie comun, adică să fie prezent în toate conştiinţele şi ca toţi să şi-l poată reprezenta dintr-unul şi acelaşi punct de vedere." [405]

Încălcarea acestor reguli nu afectează deci "sufletul comun al societăţii" şi deci determină o reacţie moderată.

Solidaritatea pozitivă este, aşadar, de două feluri:

1. prima, care leagă individul de societate în mod direct, fără nici un intermediar; aceasta este solidaritatea mecanică;
2. a doua, în care individul "depinde de societate pentru că depinde de părţile care-o compun"; aceasta este solidaritatea organică.

Societatea nu e văzută sub acelaşi aspect în cele două cazuri. În cel dintâi, societatea denumeşte un:

> "ansamblu mai mult sau mai puţin organizat de credinţe şi sentimente comune tuturor membrilor grupului: este TIPUL COLECTIV. Din contră, în al doilea caz, societatea denumeşte un sistem de funcţii diferite şi speciale legate între ele prin raporturi definite. Aceste două societăţi nu fac împreună decât una. Sunt două feţe ale uneia şi aceleiaşi realităţi, dar care trebuie totuşi distinse" [406].

Legea de variaţie a primului tip de solidaritate presupune un anume tip de raporturi între, pe de o parte, ideile şi tendinţele comune tuturor membrilor societăţii şi cele care aparţin fiecăruia dintre ei. Astfel când

ideile şi sentimentele comune "depăşesc în număr şi intensitate" pe cele individuale, primul tip de solidaritate este puternic.

> "Această solidaritate nu poate spori decât în relație invers proporțională cu personalitatea" [407].

În fiecare om există două conştiințe, una, *comună cu grupul întreg*; aceasta este "societatea care trăieşte şi acționează în noi". Cealaltă ne reprezintă pe noi prin ceea ce avem ca trăsături personale şi distincte. Când, deci, conştiința colectivă acoperă exact "conştiința noastră totală", solidaritatea derivată din asemănări este maximă. În acest moment, "individualitatea noastră e nulă". În fiecare om sunt deci două forțe: "una centripetă, alta centrifugă". Acestea "nu pot creşte în acelaşi timp. Nu ne putem dezvolta concomitent în cele două sensuri opuse. Dacă avem o vie înclinație de a gândi şi acționa prin noi înşine, nu putem fi puternic înclinați, în acelaşi timp, de a gândi şi acționa ca ceilalți" [408].. Sfera în care se dezvoltă gândirea şi acțiunea proprie, distinctă de a celorlalți este cea care se naşte din specializare şi deci înlăuntrul "profesiunii", al diferențierii funcțiilor în întreg. Restul e anarhie, rod al închipuirii.

**Există deci o solidaritate prin asemănare, care dezvoltă în noi "ființa colectivă" şi o "solidaritate organică" sau prin deosebire, care dezvoltă în noi "ființa profesională".**

Orice gândire şi acțiune în afara celor două cadre ale solidarității – cea mecanică şi cea organică, legată de "ființa noastră profesională" – sunt simple manifestări anarhice, care se accentuează în stările de anomie. Cuvântul "solidaritate mecanică" nu indică faptul că ea ar fi "produsă prin mijloace mecanice şi artificiale". Prin acest termen se propune o

> "analogie cu acel tip de coeziune care uneşte între ele elementele corpurilor brute, în opoziție cu cea care face unitatea corpurilor vii. ... Legătura care uneşte astfel individul cu societatea este cu totul analoagă celei care uneşte lucrul cu persoana. Conştiința individuală considerată sub acest aspect, este într-o simplă dependență de tipul colectiv şi-i urmează întocmai mişcările, întocmai cum obiectul posedat le urmează pe cele pe care i le-a imprimat proprietarul. ... Individul este ca un lucru de care dispune societatea" [409].

Trăsăturile solidarității organice sau prin deosebire, COMPARATIV

cu cele ale solidarității mecanice, sunt:

a) în vreme ce prima implică indivizi care se aseamănă, a doua implică indivizi diferiți reciproc;

b) prima e posibilă în măsura în care personalitatea individuală e absorbită în personalitatea colectivă; a doua e posibilă doar dacă fiecare are o sferă de acțiune care-i este proprie şi deci are o personalitate. (Conştiința colectivă lasă o parte a conştiinței individuale în afara ei, şi în sfera neacoperită se stabilesc funcții speciale);

c) în acest caz, fiecare depinde cu atât mai strâns de societate, cu cât munca este mai divizată" şi cu cât munca este mai specializată .

> "În exercițiul profesiunii, ne conformăm uzanțelor, practicilor care sunt comune cu întreaga noastră corporație" [410].

Chiar şi astfel apăsarea "colectivă" este mai redusă ca atunci când "societatea întreagă apasă asupra noastră". Solidaritatea aceasta:

> "semănă cu aceea pe care-o observăm la animalele superioare. Fiecare organ are fizionomia şi autonomia sa şi totuşi unitatea organismului este cu atât mai mare cu cât această individualizare a părților este mai marcată.
>
> **În baza acestei analogii, propunem să denumim organică solidaritatea care este datorată diviziunii muncii" [411].**

Relația celor două forme de solidaritate, poate fi astfel schematizată:

1. C x P = S
2. fc x fg = S
3. A x D = S, unde:

C = conştiința comună;
P = personalitatea profesională;
fc = forță centrifugă;
fg = forță de gravitație, centripetă;
A = asemănare;
D = deosebire.

Observăm deplasările de sens de la o ecuație la alta.

În prima ecuație putem admite că cele două "elemente" merg împreună, adică pot varia direct proporțional (sau invers proporțional) etc. Deja în a doua şi a treia, "termenii" sunt exclusivi: când unul "creşte", celălalt "scade".

Este necesar, iată, să zăbovim asupra raportului dintre cele două forme de solidaritate, între ele, în timp şi în spaţiu.

Mai întâi, observă Durkheim, datele antropologice atestă că pe măsură ce coborâm pe scara istoriei, se accentuează omogenitatea membrilor societăţii. Similitudinile organice, de caracter, de relaţie etc. se accentuează. Examinând această faţetă a lucrurilor, Durkheim recumpăneşte (reevaluează) teoria imitaţiei a lui Tarde conform căreia civilizaţia sporeşte similitudinile sociale. Legea lui Tarde este aceasta:

> "Pe măsură ce aglomeraţiile umane se întind, difuziunea ideilor urmând o progresie geometrică, este tot mai marcată" [412].

În viziunea lui Tarde disimilarităţile se accentuează spre societăţile tradiţionale, spre popoarele încă dominate de tradiţii. Raportul este invers la Durkheim.

> "Călătorul care traversează ţările Europei va observa mai multe disimilarităţi între cei rămaşi fideli vechilor cutume decât între persoanele claselor superioare" [413].

Prin urmare, în viziunea lui Tarde, omogenizarea creşte de jos în sus, de la straturile de bază spre cele superioare, adică în ordinea şi deci proporţional cu intrarea în modernitate a claselor sociale. Civilizaţia, aşadar, omogenizează. Această lege a imitaţiei de sus în jos îşi are corespondent în ordinea "civilizării" claselor sociale.

Această lege, însă, observă Durkheim, se referă la "societăţi" nu la indivizii care le compun. Într-adevăr, diferenţele între provincii sau între societăţi, cum ar fi de pildă, între francezi şi englezi, se diminuează, "dar aceasta nu împiedică totuşi ca francezii de azi să difere de francezii de ieri" [414].

Pe de altă parte, înlăuntrul fiecărei ţări, provinciile îşi pierd fizionomia distinctivă, ceea ce nu înseamnă că fiecare individ nu capătă o fizionomie din ce în ce mai personală. Prin urmare, legea apropierii societăţilor între ele (în privinţa dreptului, moralei, obiceiurilor etc.) acţionează concomitent cu legea diferenţierii indivizilor.

Principiul diferenţierii se deplasează de la grupuri (triburi, provincii, popoare) la indivizi. Această distincţie între tipurile individuale şi tipurile colective – provinciale şi naţionale – este esenţială în orizontul teoriei durkheimiste.

> "Este incontestabil că civilizaţia tinde să niveleze tipurile

> colective; dar s-a conchis eronat că ea ar avea acelaşi efect asupra /tipurilor individuale/ şi că uniformitatea ar deveni generală.” [415].

Pe de altă parte, Durkheim stabileşte un raport între variațiile celor două tipuri: estomparea, ştergerea unora este condiția apariției celeilalte. Diferențierea tipurilor colective este limitată în spațiu şi în timp,

> “indivizii, însă, sunt susceptibili a se diversifica la infinit. Diversificarea e cu atât mai mare cu cât tipurile individuale sunt mai dezvoltate” [416].

Legea aceasta se aplică într-un mod specific la profesiuni. În cazul acesta Durkheim găseşte unele particularități.

Mai întâi, dispare abisul care separa altă dată tipurile profesionale.

Pe de altă parte, diferențierile în interiorul fiecărui tip profesional se accentuează. Opinia comună a corporației lasă locul felului de a face şi a gândi individual, propriu fiecăruia.

În al treilea rând, este de observat că tipurile profesionale se multiplică ele însele pe măsură ce munca se divizează tot mai mult. În cazul profesiunilor legea durkheimistă este circumstanțiată de vreme ce el admite, în acest caz, şi o diversificare a tipurilor şi o diferențiere a indivizilor. Chiar dacă diferențele între tipurile profesionale se estompează, aceste diferențe nu dispar cu totul ci sunt din ce în ce mai variate ele însele.

Diversitatea tipurilor nu s-a diminuat deşi nu se mai manifestă sub forma contrastelor foarte izbitoare.

**Acestea sunt cele două laturi ale legii variației tipurilor:**

**a) pe măsură ce coborâm în istorie omogenitatea este mai mare;**

**b) pe măsură ce ne apropiem de tipurile sociale cele mai evoluate, diviziunea muncii se accentuează şi, ca atare, se accentuează nu doar o diferențiere a indivizilor ci şi una a tipurilor profesionale.**

Durkheim deci operează o distincție în ceea ce priveşte legea diferențierii individuale şi colective. Dacă diferențierea individuală este un fapt neîndoielnic şi este datorat diviziunii muncii sociale (deci dezvoltării spațiului social), în schimb nu mai este tot atât de clar raportul dintre acest fapt al diferențierii individuale şi al anihilării progresive a diferenței tipurilor colective, adică a tipurilor diferențiate după criteriul conştiinței comune.

Analiza sa, în acest plan, capătă o anume ambiguitate. Pentru a dovedi că, în timp, cele două forme de solidaritate variază invers proporțional, Durkheim extinde analiza în două planuri:

a) analiza comparativă a variației în timp a celor două specii de drept, represiv şi restitutiv – corespunzătoare celor două tipuri de solidaritate socială;

b) analiza comparativă a celor două forme de organizare socială proprie, una a solidarității mecanice, iar a doua, a solidarității organice şi deci diviziunii muncii sociale.

Ne vom referi aici la prima chestiune, urmând ca în secțiunea următoare să ne referim la cele două tipuri de organizare socială sau de structuri şi la legea variației lor în timp.

5 În "societățile inferioare", cum le denumeşte Durkheim, dreptul este cu totul represiv, adică individul este absorbit de societate, manierele de a acționa sunt consolidate în practici tradiționale, iar forța tradiției este foarte mare, obiceiurile strămoşilor sunt înconjurate de atâta respect încât orice încălcare este pedepsită. Analiza lui Durkheim se centrează pe cele patru cărți ale **Pentateuculuiului**: **Exodul**, **Leviticul**, **Numerele** şi **Deuteronomul**. În toate acestea, adică în 4-5000 de versete, arată el, regăsim un număr infim de reguli care ar putea fi socotite nerepresive. În al doilea rând, toate regulile sunt considerate a emana de la divinitate şi orice violare trebuie ispăşită.

> "În rezumat, în grade variate, tot dreptul ebraic, aşa cum ni-l face cunoscut Pentateucul, este impregnat de caracter esențialmente represiv" [417].

Altminteri spus, atunci când directivele divine ale regulii sunt violate,

> "conştiința publică nu se mulțumeşte cu o simplă reparație ci cere o expiație care răzbună" [418].

Viața socială şi juridică a acestor societăți este penetrată de religie tocmai întrucât conştiința comună este deosebit de intensă şi se manifestă în individ, în actele lui, ca o forță teribilă, supraumană, transcendentă, îmbracă deci formă religioasă.

Cu societatea romană se constată o evoluție şi lucrul acesta este dovedit prin analiza **Legii celor 12 Table** în care regăsim principalii germeni ai dreptului actual. Opera aceasta juridică nu mai era interpretată ca operă de inspirație divină (cum era în cazul **Pentateuculuiului**), ci ca lucrare integral umană. Or, arată Durkheim,

> "starea de disociere mai mult sau mai puțin completă în care se află elementul juridic şi elementul religios este unul dintre semnele cele mai bune prin care putem recunoaşte dacă o

societate este mai dezvoltată decât alta”[419].

Este clar deci sensul interpretării evoluționiste.

La franci, dimpotrivă, caracterul represiv este foarte accentuat. Din cele 293 de articole ale legii salice doar 25 (9%) n-au caracter represiv (cele referitoare la constituirea familiei france).

În legea burgunzilor, din 311 articole doar 98 (1/3) n-au caracter represiv (penal).

Există, desigur, o diferență a criminalității între cele două societăți. Ceea ce pedepseşte o societate este ceea ce se produce foarte rar. Astfel există o relație inversă între “delictuozitate” şi frecvența actelor de violență. Societățile primitive vizează o “criminalitate luxuriantă” dar într-un alt registru decât cele moderne: sunt vizate delicte contra credinței, contra ritualului, contra ceremoniei, contra tradițiilor de tot felul etc. Aceasta nu înseamnă că aceste delicte erau foarte numeroase, ci doar că în acest moment al evoluției conştiința colectivă este foarte extinsă şi intensă, iar diviziunea muncii este foarte redusă.

Totuşi solidaritatea mecanică, respectiv conştiința comună nu se suprapun perfect cu dreptul penal.

Există legături sociale a căror ruptură nu e pedepsită penal, ci prin intermediul obiceiurilor, al opiniei publice.

**Oricum ar fi însă trebuie să consemnăm raportul de evoluție în baza căruia dreptul penal şi cel cooperativ variază invers proporțional în timp: unul scade, celălalt se dezvoltă.**

Prin urmare, în timp, ponderea solidarității organice în cadrul coeziunii sociale sporeşte. Pe de altă parte, modurile integrării se deosebesc în cazul celor două forme de solidaritate. Astfel, acolo unde

> “solidaritatea nu derivă decât din asemănări, toți cei care nu se îndepărtează prea mult de tipul colectiv sunt, fără rezistență, încorporați în agregatul social al tipului social. Nu sunt rațiuni de a fi respinşi, ba dimpotrivă, dacă există locuri goale, rațiunea este de a-i atrage” [420].

În cazul solidarității organice, condiția integrării este îndepărtarea de tip şi diferențierea. Pe de altă parte, solidaritatea mecanică leagă oamenii mai puțin strâns decât cea organică, astfel că aceştia pot ieşi dintr-un grup şi intra în altul foarte uşor. În timp, legăturile solidarității mecanice se relaxează progresiv.

Forța legăturilor sociale care-şi au originea în solidaritate mecanică

variază în funcție de trei condiții:

1. "raportul între volumul conştiinței comune şi acela al conştiinței individuale. Legăturile sociale au cu atât mai multă energie cu cât prima o acoperă mai complet pe cea de-a doua.

2. Intensitatea medie a stărilor conştiinței colective. Raporturile volumelor fiind egale, conştiința comună acționează cu atât mai puternic asupra individului cu cât mai mare este vitalitatea ei. ...

3. O mai mare sau mai redusă determinare a acestor stări. Cu cât credințele şi practicile sunt mai definite cu atât mai mic este locul pe care-l lasă ele divergențelor individuale" [421].

Indeterminarea regulilor de conduită şi gândire lasă loc mare reflexiei individuale.

Observația lui Durkheim asupra legii de evoluție a celor două forme de solidaritate redevine foarte nuanțată fiindcă el precizează că, în timp, au scăzut stările puternice şi definite ale conştiinței comune. Aceasta înseamnă, deci, că

> "intensitatea medie şi gradul mediu de determinare ale stărilor colective s-au diminuat", dar dintr-o atare situație "nu putem conchide că întinderea conştiinței comune s-a comprimat; întrucât se prea poate că regiunea care corespunde dreptului penal să se fi contractat şi ca restul, din contră, să se fi dilatat. Putem avea mai puține stări puternice şi definite şi, în schimb, un mai mare număr al celorlalte" [422].

Iată dar că Durkheim cauționează propria sa lege sociologică în sensul că el admite posibilitatea creşterii concomitente a volumului celor două conştiințe chiar dacă semnificația lor structurală se transformă.

**Altminteri spus, este posibilă o sporire a stărilor nedefinite şi diminuate ale conştiinței comune concomitent cu o sporire a stărilor conştiinței individuale.**

> "Iar dacă această sporire este reală, este echivalentul celei care s-a produs în conştiință individuală întrucât aceasta s-a dezvoltat, cel puțin în aceeaşi proporție. Dacă există mai multe lucruri comune tuturor, există, tot astfel, şi tot atât de multe lucruri care sunt proprii fiecărei persoane în parte." [423].

Deşi e posibil ca ultimele să fi crescut mai mult ca primele, dat fiind faptul că disimilaritățile s-au accentuat. Adică, activitățile speciale s-au

dezvoltat mai mult decât conştiinţa comună; este deci probabil ca, în fiecare conştiinţă particulară, sfera personală să se fi mărit mai mult decât cealaltă. Dincolo de toate acestea, însă, raportul dintre ele a rămas, în mare, acelaşi; în consecinţă,

> "solidaritatea mecanică n-a câştigat nimic, cu toate că nici n-a pierdut nimic." [424].

Cum se explică acest fenomen?

Prin faptul că regulile cu sancţiune represivă nu variază exact la fel cu sentimentele pe care le reprezintă.

> "Un acelaşi sentiment poate fi ofensat în mai multe moduri şi poate da astfel naştere mai multor reguli fără a se diversifica prin aceasta." [425].

Prin urmare, modurile încălcării se diversifică pe măsura dezvoltării personalităţii, dar sentimentul pe care atare încălcări îl ofensează este mereu acelaşi. Manierele de a fura se diversifică, dar sentimentul proprietăţii e mereu acelaşi.

> "Este necesar, deci, nu de a număra regulile, ci de a le clasa în clase şi în subclase, după raportarea lor la acelaşi sentiment sau la sentimente diferite, sau la varietăţi diferite ale aceluiaşi sentiment. Vom obţine astfel tipurile criminologice şi variaţiile lor esenţiale, al căror număr este necesarmente egal cu cel al stărilor puternice şi definite ale conştiinţei comune" [426].

Iată tabloul (alcătuit de Durkheim şi simplificat în expunerea noastră) acestor tipuri şi sentimentelor comune corespunzătoare lor:

**Reguli privind actele contrare sentimentelor colective:**

**sentimente religioase**
**– pozitive** (impunând practica religiei)
**– negative**
relative la divinitate
relative la cult
relative la organele cultului, sanctuare, preoţi

**sentimente naţionale**

– **pozitive** (obligații civice pozitive)
– **negative** (trădare, război civil, etc.).

**sentimente domestice**
– **pozitive**
paterne şi filiale
conjugale
de rudenie
– **negative**
aceleaşi sentimente relativ la raporturile sexuale,
prostituție,
pudoare publică

**sentimente relativ la muncă**
vagabondaj

**sentimente relativ la tradițiile diverse**
relativ la uzanțe profesionale
relativ la muncă
relativ la costum
relativ la ceremonial etc. (ibidem)

Progresul diviziunii muncii a determinat, odată cu comprimarea conştiinței comune şi transformarea tipului de organizare a societății. Cele două specii de solidaritate se asociază cu *două tipuri de structuri sociale* şi deci de *organizare* a societății. Solidarității mecanice îi corespunde tipul segmentar, iar celei organice îi corespunde tipul de "structură organizată". Vom examina tipul segmentar şi caracteristicile sale în secțiunea următoare, dedicată sociologiei durkheimiste a organizării sociale.

# SOLIDARISMUL. SOCIOLOGIA ORDINII. SOLIDARITATE, SEGMENTARE, ORGANIZARE

## De la structuri segmentare la societăţi organizate. Teoria solidarităţii sociale şi sociologia organizării.

***1. Structuri şi organizaţii. Structura segmentară.***
***2. "Popoaare naturale". Segmente sociale, interese, sentimente sociale. Solidarism profesional..***
***3. Tipul organizat. Organizarea segmentară şi schimbarea socială.***
***4. Organizarea segmentară şi solidaritatea mecanică în societăţile moderne***

1 Cum se organizează societăţile? Care sunt factorii care determină schimbarea tipurilor organizaţionale ale societăţilor omeneşti? Sociologia se preocupă nu numai de ordinea socială (legături, coeziunea membrilor, consensi şi de organizarea societăţii. Teoria ordinii nu epuizează problematica teoriei organizării. Ordinea este un concept structural. Organizarea este un concept acţional. Una vizează structura,cealaltă vizează acţiunea (activitatea individuală şi colectivă). Prezentarea unui sistem sociologic, aşadar, trebuie să cuprindă şi prezentarea concepţiei despre organizare. De aceea teoria solidarităţii sociale nu epuizează sociologia durkheimistă. In genere sociologii explică organizarea socială pe temeiul structurii (ordinii). E. Durkheim derivă şi el organizaţiile, tipul organizaţional al societăţii din tipul de solidaritate (tip structural). Cele două, însă, nu au o acoperire perfectă, cum o să vedem. Alţi sociologi, precum Max Weber, de pildă, determină cele trei tipuri de organizaţii (tradiţionale, carismatice sau legale) in raport cu cele trei tipuri de acţiuni sociale: tradiţionale, carismatice şi legale sau raţionale în finalitate. Marx deduce tipul organizaţional din tipul de "orânduire socială" (formaţiune "social economică" sau "istorică"). Pareto deduce tipul organizaţional din cele patru "cicluri ale dependenţei mutuale", dar şi din tipul de elite. "Elitele-lei" impun organizaţii bazate pe "regula forţei".

"Elitele-vulpi", însă, impun organizații bazate pe jocul legitimărilor ("derivațiilor"), astfel încât tind să înlocuiască "forța" cu "persuasiunea" (din acest punct de vedere, orice democrație, în viziunea lui, sfârşeşte în oligarhie).

În viziunea lui Durkheim, tipul organizațional este produs de tipul de solidaritate socială.

În sensul acesta, solidaritatea mecanică generează "structuri segmentare", iar solidaritatea organică, generează "structuri organizate".

Examinând cauzele care determină apariția "structurii organizate", Durkheim observă că aceasta, dimpreună cu diviziunea muncii, se dezvoltă regulat, "pe măsură ce structura segmentară intră în eclipsă" [427].

> "Progresul diviziunii muncii e datorat faptului că segmentele sociale îşi pierd individualitatea, că pereții care le separă devin mai permeabili."

Dispariția tipului segmentar "lasă materia socială liberă să intre în combinații noi" [428].

Dar ce este *tipul segmentar* şi care sunt caracteristicile sale?

Una dintre metodele prin care Durkheim procedează la clarificarea tipurilor sociale este metoda comparativ-progresivă constând din analiza contrastivă a tipurilor în arii geografice, lărgite progresiv şi în spații istorice de variație progresivă.

**Criteriul acestei variații este determinarea dimensiunilor fenomenului nou.**

Or noul tip social pe care-l examinează Durkheim este *solidaritatea organică*, în speță "structura organizată". Acestea sunt tipologic opuse solidarității mecanice, respectiv structurii segmentare.

> "Când maniera în care oamenii sunt solidari se modifică, arată Durkheim, structura societăților nu poate să nu se modifice ... În consecință ... trebuie să existe două tipuri sociale care corespund celor două feluri de solidarități" [429].

Față de tipurile sociale există o stare prestructurată, a cărei "coeziune rezultă exclusiv din asemănări" [430] . Această stare poate fi concepută ca o:

> "masă absolut omogenă ale cărei părți nu se disting una de alta ... într-un cuvânt /este/ lipsită de orice formă definită şi de orice

> organizare. Aceasta va fi adevărata protoplasmă socială, germenul din care vor ieşi toate tipurile sociale. Propunem să denumim **hoardă** agregatul astfel caracterizat" [431].

Faţă de acest stadiu primitiv, se formează "societăţile inferioare" caracterizate printr-o "simplă repetiţie a unor agregate de acest gen" [432]. Durkheim recurge la antropologie şi găseşte un asemenea tip la indienii Americii de Nord. La triburile irocheze "toţi indivizii de aceeaşi vârstă erau părinţii unii altora în acelaşi grad".

> "Dăm numele de **clan** hoardei care a încetat de a fi independentă pentru a deveni elementul unui grup mai întins şi numele de **societăţi segmentare pe bază de clanuri**, popoarelor care sunt constituite printr-o asociaţie de clanuri. Spunem despre aceste societăţi că sunt segmentare, pentru a indica faptul că sunt formate din repetarea de agregate asemănătoare între ele, analoage inelelor unei plase şi despre acest agregat spunem că e un clan pentru că acest cuvânt exprimă natura mixtă a acestuia, deopotrivă familială şi politică" [433].

Membrii săi se consideră şi sunt – în majoritate – consangvini. Ei îşi asumă şi promovează relaţii de tip domestic; răzbunare colectivă, responsabilitate colectivă" [434]. "Şefii clanului sunt singurele autorităţi sociale". "Putem califica deci Această organizaţie drept politico-socială". În sânul clanului, care rămâne o unitate politică, „se pot forma segmente familiale omogene şi similare, adică familii asemănătoare. Adesea diversele clanuri se consideră drept părinţi unii altora. La irochezi, ei se tratează de fraţi sau veri" [435].

> "La evrei, strămoşul fiecărui clan dintre cele care compun tribul, este socotit a descinde din fondatorul tribului, care este el însuşi privit ca unul dintre fiii părintelui rasei." [436]

**Prin urmare, o societate segmentară e compusă din segmente absolut similare care la rându-le cuprind elemente omogene.**

Condiţia tipului segmentar: segmentele să fie destul de asemănătoare spre a sta unite şi îndeajuns de diferite spre a nu se pierde unul în altul.

2 Waitz, în **Anthropologie**, t I, p. 359, numeşte aceste popoare *Naturvolker* – "popoare naturale" [437].

Dispunerea clanurilor şi deci a segmentelor variază. Uneori sunt simplu juxtapuse formând "serii lineare". Alteori – şi aceasta e o trăsătură de organizare mai evoluată –

> "fiecare dintre ele este încapsulată într-un grup mai vast care, format prin reuniunea mai multor clanuri, are o viaţă proprie şi un nume special; fiecare dintre aceste grupe, la rându-le, pot fi încapsulate cu mai multe altele într-un alt agregat încă mai întins, şi tocmai din Această serie de încapsulări succesive rezultă unitatea societăţii totale." [438]. "Astfel la kabyli, unitatea politică e clanul, fixat sub forma satului (djemma); mai multe djemma formează un trib (arch') şi mai multe triburi formează confederaţia (thak'ebilt), cea mai înaltă societate politică pe care o cunosc kabylii. La fel la evrei, clanul ... este ceea ce traducătorii numesc impropriu familie, o vastă societate care închide în ea mii de persoane, descendenţi după tradiţie, din acelaşi strămoş. Un anume număr de familii compun tribul şi reuniunea acelor 12 triburi formează ansamblul poporului evreu" [439].

Aceste tipuri de societăţi îşi extrag caracteristicile de la solidaritatea mecanică.

**Reamintim că solidaritatea mecanică este solidaritatea care rezultă din asemănări şi întrucât ea rezultă direct, nemijlocit, din asemănarea membrilor a fost denumită de către Durkheim mecanică.**

"Popoarele naturale" supravieţuiesc până în epocile moderne sub forma tradiţiilor descendenţei (comunităţi de descendenţă spirituală). Acele societăţi care şi-au conservat puternic aceste tradiţii şi sentimentele apartenenţei de neam în ciuda variaţiei organizaţiilor lor moderne, spunem că ilustrează conservarea "poporului natural" în cadrul "societăţii istorice" efective. Societăţile care-şi pierd memoria apartenenţei sunt societăţi istoricizate fără rest. Societatea istorică s-a rupt în aceste cazuri de "poporul natural" din care a ieşit. Vom observa însă, în finalul acestei secţiuni consacrate lui Durkheim, că nu există societate cu o solidaritate pur mecanică şi că această solidaritate reapare şi în cadrul societăţilor în care predomină solidaritatea organică, tipul organizat şi deci diviziunea muncii.

**În realitate, solidaritatea bazată pe asemănarea membrilor corespunde fiinţei colective din individ. Ea are o natură dinamică, adică se poate diminua sau se poate accentua (creşte) în individ.**

**Potențarea acestei ființe colective minimale din individ, chiar prin accentuarea trăsăturilor similare, presupune o intensificare a trăirii colective şi abia astfel ia naştere omul moral şi, deasupra lui, cel religios.**

Desigur că Durkheim el însuşi a precizat, delimitându-se de Fustel de Coulange - profesorul său – că atât *conştiința morală* cât şi cea *religioasă* sunt forme ale conştiinței colective, în speță *forme intense*. El însă n-a tras toate consecințele de aici. Să reținem, oricum, că dinamica societății în istorie nu exclude posibilitatea accentuării trăsăturilor "poporului natural" în cadrul manifestărilor societății istorice. Încât este posibil (Durkehim nu exclude lucrul acesta, deşi nici nu-l afirmă) ca în plină modernitate (solidaritate organică) să asistăm deopotrivă la resurecția omului religios, comunitar etc., la întărirea "memoriei apartenenței", nu numai la diminuarea acestora. Putem vorbi, iată, despre o pulsație a "poporului natural" în manifestările speciale (culturale, mai ales) ale societății istorice. Or o asemenea resurecție înseamnă renaşterea "poporului natural" în plină "societate istorică" (în epoca modernă) şi, deci, o puternică "întoarcere" a tradițiilor, a religiei, a memoriei strămoşeşti în viața noastră, modernă.

Trăsăturile sau proprietățile caracteristic asociate cu tipul segmentar ("poporului natural") sunt:

a) adeziunea unanimă la credințele şi practicile colective;
b) absorbirea individului de către şi în societate şi a părții în întreg;
c) proprietate colectivă;
d) omogenitate.

> "Acolo deci unde personalitatea colectivă este singura care există, proprietatea ea însăşi nu poate fi decât colectivă. Ea nu poate deveni individuală decât atunci când individul, degajându-se din masă, va fi devenit şi el, o ființă personală şi distinctă, nu doar ca organism ci şi ca factor al vieții sociale." [440].

Ne dăm seama că Durkheim a venit în atingere cu teoria evoluționistă a lui Spencer.

Aici este însă prima surpriză a teoriei durkheimiste şi ruptura lui cu liberalismul contractualist şi individualist.

Într-adevăr, Spencer a arătat că evoluția socială, în cadrul evoluției universale, debutează printr-un stadiu de perfectă omogenitate şi merge spre stări tot mai eterogene. Dar, cum remarcă Durkheim însuşi,

> "o societate perfect omogenă nu va fi cu adevărat o societate;

> întrucât omogenul este instabil prin natură şi societatea este esenţialmente un tot coerent". „Rolul social al omogenităţii este cu totul neesenţial fiind numai nivelul şi starea de la care începe cooperarea ulterioară" [441].

Omogenitatea, observă Durkheim nu joacă, precum la Spencer, un rol de sursă a vieţii sociale, fiindcă în această stare societatea n-ar fi decât o simplă *"juxtapunere efemeră de indivizi independenţi, adică punctul zero al vieţii sociale"* [442]. Or Durkehim arată că aceste "societăţi omogene" au o viaţă colectivă foarte intensă,

> "deşi, **sui generis**, care se manifestă nu prin schimburi şi contracte, ci printr-o mare abundenţă de credinţe şi practici comune" [443].

Aceste agregate sunt coerente, nu ca o notă contrastivă la caracterul lor omogen, ci întrucât sunt omogene. În plus, aceste societăţi au "un tip care derivă din omogenitatea lor" şi acesta este tipul segmentar.

Aici întâlnim marea surpriză şi răsturnare durkheimistă. Operând cu ideea spenceriană şi cu paradigma liberalistă, Durkheim ajunge la concluzii contrare acestora, adică la opusul lor. El descoperă sub nivelul zero al societăţii, adică sub pragul de vedere (viziune) al liberalismului, un plan de realitate extrem de bogată şi pe care o anexează integral sentimentelor sociale.

Este ca şi cum ar spune – şi o va spune expres de altfel – că sub *societatea intereselor* există *societatea sentimentelor* (afectelor), respectiv sub societatea libertăţilor trăieşte societatea justiţiară, a pedepselor.

Această viziune este una de tip romantic şi ne trimite la un anume dualism lumină-întuneric, zi-noapte, manifest-latent, etc. al socialului.

Analiza interesului ne conduce la descoperirea societăţii civile a relaţiilor contractuale şi a intereselor raţionalizabile. Analiza pedepsei însă îl va fi condus pe Durkheim să descopere, pe tărâmul obscur al socialului, o lume ghidată nu de interese ci de sentimente sociale. Acesteia îi corespunde tipul segmentar, respectiv societatea omogenă.

> "Există deci o structură socială de natură determinată căreia îi corespunde solidaritatea mecanică. Ceea ce o caracterizează este că ea reprezintă un sistem de segmente omogene şi asemănătoare între ele" [444].

Durkheim nu va sacrifica însă teoria intereselor şi nici teoria

individualistă. Doar că va propune o nouă viziune asupra raportului dintre interese şi sentimente sociale, respectiv dintre conştiinţa individuală şi conştiinţa colectivă. Această nouă viziune reprezintă contribuţia sa la ceea ce am putea considera "neoliberalismul sociologic" (prin analogie cu neoliberalismul economic). Aşa cum neoliberalismul economic îşi pune problema protecţionismului economic, astfel neoliberalismul sociologic îşi pune problema protecţiei "fiinţei colective" în era individualismului (pe care, evident, nu-l neagă). Putem spune, pe scurt, deci, că problematica neoliberalismului sociologic, în viziune durkheimistă, implică un program de reconstrucţie (renaştere) morală a societăţii moderne. O atare reconstrucţie se întemeiază, în viziunea sa, pe revitalizarea corpurilor profesionale şi deci pe un solidarism profesional (neocorporatism).

Neoliberalismul sociologic este, aşadar, doctrina protecţiei fiinţei colective din individ în era individualismului. Aceasta implică un program de reconstrucţie morală a societăţii moderne bazată pe revitalizarea corpurilor profesionale, adică pe un *solidarism profesional*.

Vechiul liberalism opera cu o viziune atomară a societăţii (compusă din indivizi liberi) şi nutrea speranţa că piaţa este capabilă să determine o redistribuţie *smithiană* a capitalului (profiturilor), de la cei care-l utilizează mai puţin productiv spre cei care-l utilizează mai productiv.

Noul liberalism constată că redistribuţia smithiană la scara pieţei mondiale nu generează mai multă justiţie socială ci mai mult decalaj între societăţile bogate şi cele sărace, *fiinţa colectivă* din indivizi (adică „poporul natural" ca realitate spirituală) aflându-se sub ameninţare. Societatea civilă şi piaţa liberă nu produc, prin ele însele, nici mai multă dreptate economică şi nici mai multă justiţie socială. În acest caz, trebuie să intervină un factor corector, *generator de solidaritate*. Acesta este *corpul profesional*. Vechiul liberalism, aşadar, este individualist, liber-schimbist, raţionalist. Noul liberalism adaugă acestor trăsături programul unui *nou solidarism*, de esenţă *corporatistă*.

Să examinăm problemele sociologice actuale ale tipului segmentar. Vom avea prilejul să examinăm şi structurile de supravieţuire ale tipului segmentar şi cazurile de abatere de la teoria durkheimistă.

**3** Vom examina trei aspecte principale referitoare la caracteristicile tipului segmentar în societatea modernă.

Dar să fim atenţi la cele trei cazuri de evoluţie a societăţii segmentare:

1) CAZUL "NORMAL" ilustrat de Durkheim. Acesta cuprinde două aspecte: a) ştergerea tipului segmentar pe măsura progresului diviziunii

muncii; b) utilizarea logicii sociale a tipului segmentar pentru organizarea teritorială a popoarelor moderne.

2) CAZURILE "ANORMALE": a) supraviețuirea tipului segmentar în societățile cu o diviziune a muncii avansată; b) supraviețuirea tipului segmentar ca tip de organizare propriu unor fenomene anormale precum mafia, dar şi normaqle, precum satul, etc.

3) RESURECȚIA TIPULUI SEGMENTAR în cadrul imperiilor actuale şi a unor experiențe politice precum cea comunistă.

În fine, **nu trebuie confundată solidaritatea mecanică cu organizarea segmentară în două sensuri:**

**a) e posibilă supraviețuirea tipului segmentar în condițiile solidarității organice (cazul englez analizat de Durkheim);**

**b) e posibilă supraviețuirea solidarității mecanice în condițiile diviziunii muncii, mai ales în cazul formelor anormale ale acesteia.**

Înainte de a examina aceste „supraviețuiri", să lămurim ce înțelege Durkheim prin „tipul organizat", care dobândeşte extensie maximă în societățile bazate pe „solidaritate organică" (lăuntric diferențiată). Să observăm întâi că, aşa cum precizează Durkheim,

> "cu totul alta este *structura societăților* în care solidaritatea organică este preponderentă. Ele sunt constituite nu printr-o repetiție de segmente similare şi omogene, ci printr-un *sistem de organe diferite*, fiecare având rolul său special şi care, ele însele, sunt formate din părți distincte. Elementele sociale nu sunt nici de aceeaşi natură şi nici nu sunt dispuse în aceeaşi manieră. Ele nu sunt juxtapuse liniar ca inelele într-un lanț, nici încapsulate unele în altele, ci coordonate şi subordonate unele altora în jurul aceluiaşi organ central care exercită asupra restului organismului o acțiune moderatoare ... dacă elementele depind de el şi el depinde de ele la rândul său." [445]

Acesta este "tipul organizat", organic sau funcțional, şi el se dezvoltă numai în măsura în care celălalt se stinge. În cazul tipului organizat, indivizii sunt grupați după tipul activității sociale.

> "Mediul lor natural şi necesar nu mai este mediul natal, ci mediul profesional. Ceea ce marchează locul fiecăruia nu mai este consangvinitatea, reală sau fictivă, ci funcția pe care-o îndeplineşte" [446].

Istoriceşte e posibil ca "segmente sau grupuri de segmente unite prin afinități speciale să devină organe" [447].

Aşa s-au format castele şi s-au format clasele

> "ele provin dintr-un melanj al organizării profesionale născânde cu organizarea familială preexistentă" [448].

Durkheim crede că aceste organizaţii mixte nu pot dura şi că în cele din urmă acest antagonism izbucneşte. Pe măsură ce diviziunea muncii iese din aceste cadre rigide,

> "materia socială intră în combinaţii noi spre a se organiza pe cu totul alte baze. Or, vechea structură atât cât persistă se opune acestora; iată de ce e necesar să dispară." [449].

Durkheim crede că se poate vorbi despre o lege sociologică generală conform căreia, **"noua structură progresează numai în măsura în care cealaltă regresează"** [450]. Aceasta este LEGEA UNIVERSALĂ A CIVILIZAŢIEI, crede Durkheim. Vom observa că nu e vorba despre o lege universală a istoriei ci despre o lege sociologică şi deci regională.

Se cuvine făcută observaţia că marile cărţi ale omenirii şi, evident, marile corpuri ale culturii orale, întreţin legături secrete cu logica tipului segmentar.

**Pentateucul** permite developarea organizaţiei segmentare a societăţii izraelitene vechi. Un efort de sociologia culturii ar aduce rezultate interesante. De altminteri, Durkheim el însuşi a derivat modelul societăţii ebraice din **Pentateuc**, iar unul din elevii săi, Halbwacs, va dezvolta o lectură de morfologie socială a Vechiului Testament. Pe baza analizei sale, Durkheim conchide că *tipul organizat* există doar în germene la vechii evrei, unde predomina tipul segmentar.

Analiza legii salice a francilor, îl conduce pe Durkheim la degajarea unui "tip organizat". El găseşte la ei nu numai o autoritate centrală stabilă, dar şi "un aparat de funcţii administrative, judiciare" şi de asemenea, un "drept contractual" care mărturiseşte despre un proces înaintat de diviziune şi organizare a funcţiilor economice. Satul încă are urmele clanului transformat întrucât între săteni persistă încă legături domestice, proprii clanului. (Ex.: în caz de omor, vecinii vor fi solidari). Aceasta arată că satul nu este un simplu ruaj teritorial. Însă alte trăsături ale clanului (conştiinţa unei descendenţe, a unei origini comune, de exemplu) au dispărut.

Aceeaşi mişcare dublă, de regresie (a tipului segmentar) şi de progresie (a tipului organizat) o desoperă Durkheim la Roma. De la stadiul *gens*-ului (clanul roman) se ajunge, odată cu fondarea Republicii, la ştergerea oricărui caracter de instituţie al clanului. El nu mai

supraviețuieşte nici ca unitate teritorială ca în cazul "satului" francilor. Deja în perioada legii celor 12 table, diviziunea muncii era avansată la Roma întrucât apăruseră corporațiile de funcționari (senatori, colegiul pontifilor, etc.), corpurile de meseriaşi şi se degajă deja noțiunea de stat laic[451].

Deci avem trei cazuri aflate în trei stadii de evoluție a organizării segmentare: evreii **Pentateuculuii**, francii legii salice şi romanii epocii republicane.

**Regula durkheimistă generală:**

> "cu cât la un popor organizarea segmentară pe bază de clan este mai vizibilă şi mai puternică, cu atât acesta este de o specie mai inferioară; el nu poate într-adevăr, să se ridice mai sus decât după ce a depăşit acest prim stadiu." [452].

Observăm deci că Durkheim interpretează evoluționist cele două tipuri sociale, unul bazat pe "organizarea politico-familială" (esența tipului segmentar: clanuri = relații domestice + unitate + funcții politice), iar celălalt pe organizații profesionale (corpuri profesionale). Durkheim face o precizare extrem de importantă:

> "Greşim când credem că tipul organizat subzistă singur, în stare de puritate, odată ce clanul a dispărut. Organizarea pe bază de clan nu este, într-adevăr, decât o specie de un gen mai întins, organizarea segmentară. Distribuția societății în compartimente similare corespunde unor necesități care persistă chiar în societățile noi ... Masa populației nu se mai divizează după raporturile de consangvinitate, reale sau fictive, ci după diviziunea teritoriului. Segmentele nu mai sunt agregate familiale, ci binecunoscutele circumscripții teritoriale"[453].

Iată dar prima abatere de la legea universală a regresiei şi progresiei tipurilor opuse.

Aceasta arată că o societate nu renunță la logica unui tip social, pe care o poate folosi ori de câte ori necesități speciale o reclamă. În acest caz, împărțirea teritorială a populației face recurs la logica tipului segmentar.

Dar dincolo de interpretarea aceasta dualistă a celor două tipuri, Durkheim pare a fi înclinat să reintegreze fenomenul segmentelor teritoriale procesului mai general de trecere (evoluție) lentă a tipului segmentar spre tipul organizat. Oricum însă transformarea organizării familial-politice în structură teritorială este un caz de diversificare a aceluiaşi tip – cel segmentar.

Clanul ca grup care ocupă un teritoriu devine, în acest proces de evoluție lentă, sat. Astfel,

> "toate popoarele care au depăşit faza clanului sunt formate din districte teritoriale ... încapsulate în alte districte de aceeaşi natură, dar mai vaste, numite ... cercuri sau arondismente, şi care la rându-le sunt adesea învăluite de altele încă mai întinse (comitate, provincii, departamente etc.), a căror reuniune formează o societate ...; legăturile care leagă districtele pot fi puternice ca în țările centralizate ale Europei actuale, ori mai relaxate, ca în confederații. Însă principiul structurii este acelaşi şi de aceea solidaritatea mecanică persistă până în societățile cele mai înalte. Numai că, întrucât ea nu mai este preponderentă, organizarea pe segmente nu mai este, cum era în epocile vechi, nici osatura unică, nici cea esențială a societății." [454].

Durkheim crede că trecerea de la principiul familial al acestei structuri la cel teritorial pur este determinat de cauze noi care au tulburat vechiul tip bazat pe aranjamente familial-politice. Principala cauză este formarea oraşelor care devin centre de concentrare a populației. Însă această amenajare, indiferent de cauze, rămâne una de tip segmentar (ibidem).

Este sigur că această:

> "distribuție geografică coincide, în genere, cu o distribuție morală a populației. Fiecare provincie, de exemplu, fiecare diviziune teritorială are moravuri şi obiceiuri speciale, o viață proprie" [455].

Ele exercită o atracție care tinde a-i menține pe loc, pe membrii regiunii şi a-i respinge pe străini. Însă această separație nu e netă astfel că, în timp, organizarea segmentară îşi pierde relieful (vezi circulația artizanilor şi a mărfurilor în evul mediu). Dispar religiile locale şi organizarea familială şi subzistă doar unele cutume locale. Apare limba națională, iar administrația regională îşi pierde autonomia.

Tarde a văzut în acest proces expresia legii imitației. Durkheim însă crede că este vorba despre o nivelare similară lichidelor din vasele comunicante. Pereții devin permeabili, mediile se confundă, diviziunile teritoriale îşi pierd relieful:

> "Se poate spune că un popor este cu atât mai avansat cu cât aceste diviziuni au un caracter mai superficial" [456].

Pe măsură ce se stinge organizarea segmentară, se dezvoltă cea

profesională. Apare o diviziune inter-regională a muncii, guvernul central, apar capitalele cu o concentrare a artelor, a literaturii, a marilor operații de credit etc. Diviziunea muncii face ca un oraş să nu închidă în el decât părți de organe diferite. La fel un district. Mediul profesional nu mai coincide cu cel teritorial sau cu cel familial (ca în cazul breslelor medievale, de exemplu). Treptat apare şi solidaritatea organică. Organizarea segmentară corespunde

> "diviziunii reale sau morale a populației; ea își pierde treptat acest caracter pentru a nu mai fi decât o combinare arbitrară şi de convenție. Pe măsură ce aceste bariere dispar, ele sunt reacoperite de sisteme de organe mai mult ori mai puțin dezvoltate" [457].

Acesta este tipul organizat.

Analiza tipului segmentar de societate nu este nici pe departe vetustă, iar sensul istoric al acestui tip nu este univoc.

Durkheim consideră că tipul segmentar poate să apară şi într-o societate bazată pe diviziunea muncii, ceea ce ne previne, cum remarcă şi R. Aron, că: **între solidaritatea mecanică şi tipul social segmentar nu există nici suprapunere de sferă şi nici identitate de înțeles (cu atât mai puțin).**

Durkheim explică lucrul acesta invocând cazul englez unde multă vreme tipul segmentar a supraviețuit în condițiile extensiunii, ba chiar generalizării diviziunii muncii.

Să insistăm asupra cazului analizat de către Durkheim (şi bine sesizat de către R. Aron).

"Defecțiunea engleză" a teoriei durkheimiste evocă teoria formei fără fond, deşi Durkheim nu putea merge atât de departe ca Maiorescu, întrucât Anglia nu era totuşi România. Chiar şi dincolo de această "deviație" a teoriei, vom semnala încă o "defecțiune" a sociologiei durkheimiste pe cazul experienței comunismului răsăritean achitându-ne de una dintre sarcinile cu bună ştiință asumate: actualizarea teoriei la cazul românesc de azi şi, în genere, la cazul răsăritean.

**Vom constata, aşadar, două deviații de la teoria lui Durkheim, suficiente credem pentru a amenda, nu teoria tipului segmentar, ci concepția despre anterioritatea şi ireversibilitatea istorică a societăților segmentare.**

PRIMA DEFECȚIUNE a teoriei, aşadar, a fost provocată de "cazul englez" şi Durkheim însuşi este condus la a o recunoaşte. El constată că

există societăți în care apar forme foarte dezvoltate de diviziune a muncii sociale şi totuşi tipul segmentar se menține.

**Reamintim că pentru Durkheim segmentul social este un grup separat în care indivizii sunt puternic integrați şi care se leagă între ei prin asemănare (solidaritate mecanică), pe când diviziunea muncii presupune integrarea socială pe bază de diferențiere individuală reclamată de specializarea muncii (a sarcinilor).**

**De aici el formulează legea sociologică a regresiunii progresive a solidarității mecanice şi a expansiunii progresive a solidarității organice.**

Cazul englez este o "abatere" de la lege, însă Durkheim îl încadrează în excepțiile care o confirmă. Ştim însă că există cel puțin trei tipuri de excepții: care confirmă, care infirmă şi care creează legea.

Anglia care a săvârşit revoluția industrială, a urmat o diviziune economică a muncii, dar a conservat totuşi, remarcă Drukheim, tipul segmentar, respectiv sistemul alveolar:

> "E foarte posibil ca, într-o societate anume, o anume diviziune a muncii şi mai ales diviziunea muncii economice, să fie foarte dezvoltată, cu toate că tipul segmentar este, în cadrul ei, încă extrem de pronunțat. acesta pare a fi cazul Angliei. Marea industrie, marele comerț, par a fi aici tot atât de dezvoltate ca şi pe continent, deşi sistemul alveolar este, în cadrul ei, foarte marcat, cum o dovedeşte deopotrivă autonomia locală şi autoritatea pe care o conservă tradiția. Într-adevăr, diviziunea muncii, fiind un fenomen derivat şi secundar, se petrece la suprafața vieții sociale şi aceasta este adevărat mai cu seamă pentru diviziunea muncii economice ... Or, în orice organism, fenomenele superficiale, prin chiar situația (caracterul) lor, sunt mult mai accesibile acțiunii cauzelor exterioare, cu toate că în acelaşi timp cauzele interne de care depind nu sunt modificate. Este suficient, în acest sens, ca o împrejurare oarecare să surescite la un popor o nevoie mai vie de bunăstare materială pentru ca diviziunea muncii economice să se dezvolte fără ca structura socială să se schimbe sensibil. Spiritul de imitație, contactul unei civilizații mai rafinate pot produce acest rezultat. aşa se face că înțelegerea, fiind partea culminantă şi, în consecință, cea mai superficială a conştiinței, poate fi uşor modificată de influențe externe, precum educația, fără ca fundamentele vieții psihice să fie atinse. Se pot crea astfel inteligențe suficiente pentru a sigura succesul dar care sunt fără rădăcini profunde. De asemenea, acest gen de talent nu se transmite prin ereditate. Această comparație arată că nu trebuie să judecăm

> locul care revine unei societăți pe scara socială după starea civilizației sale, mai ales a civilizației economice; întrucât aceasta poate să nu fie decât o imitație, o copie și să acopere o structură socială de specie inferioară. /s.red/ Cazul este, într-adevăr, excepțional; el apare totuși" [458].

Ce interpretare dă Durkheim acestui caz? Este evident că el îl asimilează unei excepții, unui caz. O şi spune: "Cazul este, într-adevăr, excepțional". Mai mult, Durkheim crede că această excepție nu infirmă regula întrucât, spune el, ea se produce nu ca urmare a evoluției legice, ci grație unei modernizări superficiale datorate imitației unei civilizații mai rafinate. Durkheim însă pare a fi înclinat să conchidă că, în cele din urmă, și această societate va intra în orizontul legii sale. Excepția analizată de el are un rost metodologic aparte, ca toate "abaterile" (vom vedea că Durkheim are nevoie de fenomenul anomiei, adică de o deviație absolut semnificativă de la procesul diviziunii muncii pentru a vizualiza ceea ce este esențial sociologic în cazul sociologic normal de diviziune a muncii. Proba supremă a sociologiei sale este deci cazul anormal, deviant; acela joacă oarecum rolul demonstrației prin reducere la absurd. Este ca şi cum sociologul ar spune: "hai să presupunem că societatea nu este normală. Ce vom descoperi? Esența şi specificul normei şi deci al societății normale". Or, în acest caz, Durkheim se foloseşte de "abaterea" engleză pentru a descoperi că structura socială, în pura ei obiectivitate, nu trebuie confundată cu tipul istoric pe care-l îmbracă).

**Aşadar, structura segmentară, ca structură socială, nu trebuie confundată cu solidaritatea mecanică.**

Aceasta este forma, veşmântul pe care-l îmbracă structura segmentară. Dovadă că solidaritatea mecanică se poate anula ca formă, dar nu şi ca fond.

Prin urmare, putem avea forme noi pe un fond (conținut vechi).

De aici însă şi până la teoria formei fără fond este o distanță teoretică pe care Durkheim n-a mai parcurs-o. Ce constatăm noi însă? O altă abatere care de data aceasta nu numai că nu confirmă legea lui Durkheim a trecerii de la solidaritatea mecanică (prin asemănare) la cea organică (prin deosebire), dar indică, dimpotrivă, evoluții de la structura organizată la structura segmentată.

Este cazul societății comuniste, pe care Estul Europei a cunoscut-o în toată profunzimea ei. Ce este în fapt ghetoul rural? Este un segment social în care indivizii sunt forțați la segmentare (colhozurile). Tot astfel,

omogenizarea socialistă cu ajutorul prețului şi salariului politic (nu economic) au avut rostul de a generaliza tipul segmentar. S-a ajuns astfel ca peste o diviziune complicată a muncii economice să se suprapună o structură socială segmentată în aşa fel încât singura legătură între segmente era asigurată de redistribuitor (planificatorul socialist) prin salariul şi prețul politic (stabilite după criterii de politică economică). Apare astfel tipul segmentar în plină epocă de maximă afirmare a diviziunii muncii economice. Prin urmare, structura socială segmentară poate fi generalizată peste o mare diversitate de societăți, în plin secol XX, adică exact după ce acestea în mod organic, au ajuns, la stadiul solidarității organice, prin diferențiere, etc.

Societatea era alcătuită din două tipuri absolut aglutinate: era o societate compusă din segmente izolate, total juxtapuse, toate asemănătoare, pe de o parte, şi o diviziune a muncii foarte dezvoltată. Cele două structuri erau ținute împreună de către statul planificatorilor comuniști, care controlau totul prin trei instrumente: ideologie, salariu politic, preț politic. Mânuirea acestora intra în competența castei politice, a ideocrației (comisarii politici, etc.), şi a castei economice, a planificatorilor. Aceştia: ideologul şi planificatorul alcătuiau elita ideocrației comuniste sub care găsim ghetourile rurale şi regimentele industrial-urbane, la rându-le înalt omogenizate, izolate, simplu juxtapuse şi total asemănătoare între ele. Acest aparat social îngăduia să se afirme o singură conştiință colectivă – cea comunistă şi era legat, printr-o *juxtstructură*, cu un aparat economic guvernat de legea diviziunii muncii. Aşadar, structura socială era de tip segmentar, solidaritatea socială impusă era de tip mecanic, iar aparatul economic era guvernat de legea diviziunii muncii ("solidaritate" funcțională).

Prin urmare nu numai că istoriceşte tipul segmentar nu este preevoluționar, dar, în plus, el se poate asocia cu tipuri economice foarte înaintate şi, pe deasupra, poate fi resuscitat şi generalizat după o epocă de predominare a solidarității organice avansate.

În viziunea lui Durkheim, diferențierea meseriilor şi multiplicarea ocupațiilor este expresia diferențierii economice. Aceasta şi-a asociat, în comunism, o diferențiere socială mult mai scăzută, extrem simplificată: nomenclatura şi „poporul unic muncitor", înalt organizat.

**Deci Durkheim formulează un concept de "diviziune a muncii sociale" în cuprinsul căreia diferențierea economică se suprapune peste diferențierea socială.**

Vedem însă că există cazuri în care cele două pot fi separate şi distincte (o mare diferențiere economică se poate asocia cu o scăzută diferențiere socială). Înclinăm să credem că în aceste cazuri legea durkheimistă îşi pierde valabilitatea.

Ea este deci o lege sociologică regională, nu una universală.

# SOLIDARISM ŞI CONTRACTUALISM. H. SPENCER SI E. DURKHEIM

## I. Critica durkheimistă a teoriei spenceriene a "societăților militare"

### 1. Prima criză majoră a „spiritului modern"
### 2. Spencer şi Durkheim. Liberalism, despotism, comunism
### 3. Spencer şi Durkheim. Egoism şi altruism

În tot secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XIX-lea Franța continuă să rămână o "periferie" economică în raport cu "metropola" engleză. Venitul național în Franța către 1800 (la 1790) era, ne spune Manoilescu, de 4.655 milioane franci la 25 milioane de locuitori, adică de 186 franci pe locuitor. Acesta, adică 200 franci pe locuitor, fusese venitul Angliei la 1700. Decalajul economic între cele două era deci, la începutul secolului al XIX-lea, de 100 de ani în defavoarea Franței. Anglia era, în mod hotărât, "centrul" noului "sistem european". Anglia intra în "epoca victoriană", o perioadă de prosperitate. Franța, dimpotrivă, se scufundă, şi mai adânc, în mizerie, anarhie, haos.

Sociologia lui A. Comte va fi răspunsul francez la problema unei epoci de anarhie. Problema Angliei nu atârna atât de explicarea mizeriei şi haosului ci de justificarea prosperității şi de identificarea mecanismelor menținerii acesteia, şi, nu în ultimul rând, de necesitatea demonstrării superiorității modului de viață englez. Apare acum sociologia lui Spencer, rezemată pe axioma darwinistă conform căreia în viață supraviețuieşte cel mai înzestrat.

**A ieşi din criză era, în viziunea engleză, tot una cu a lăsa lucrurile să meargă de la sine, a face loc selecției naturale a celui mai bun şi deci luptei pentru supraviețuire.**

Filosofia britanică asupra lumii şi asupra omului avea drept punct arhimedic cele trei idei: **ideea darwinistă a selecției naturale, ideea liber-schimbistă şi ideea evoluționistă.**

A fi omul epocii, spirit modern, în această viziune, însemna a fi evoluționist, darwinist şi liberschimbist, adică liberalist.

Cele trei idei vor oferi cadrul lor pentru rezolvarea "problemei sociale" în Anglia, dar vor intra în "criză" în cazul Franței. Ceea ce reuşea în Anglia eşua în Franța. Criza "spiritului englez" îmbracă forma teoretică a crizei sociologiei spenceriene. Locul crizei este Franța, personalitatea care îşi asumă această criză până la capăt căutându-i o altă "soluție" (decât cea spenceriană) este E. Durkheim.

Este necesar, de aceea, să examinăm comparativ, teoria spenceriană a "solidarității contractuale" şi teoria durkheimistă a "solidarității organice". Vom avea astfel prilejul să determinăm sensul şi dimensiunile crizei epistemologice a ideii contractualiste şi a filosofiei individualismului liberalist al secolului al XIX-lea.

Se cuvine subliniat, deci, că prima criză majoră a "spiritului modern" se petrece în Franța secolului al XIX-lea şi ea îmbracă forma unui colosal impas al "spiritului teoretic" în varianta sa britanică, dar nu mai puțin "universală". Socotit "podoaba" de preț a "modului de a fi şi a gândi britanic (propriu "omului englez"), acest "sprit teoretic" întruchipat în cele trei idei amintite cunoaşte prima sa criză profundă şi cel dintâi impas major în Franța lui E. Durkheim.

Regândirea, odată cu intrarea în modernitate, a poziției individului în raport cu principalele componente ale vieții – societate, Dumnezeu, stat, civilizație, etc. – a declanşat imense fronturi de val pe care istoria culturii europene le-a memorat sub denumirea de mişcări culturale, de curente ideologice etc. Între acestea, cele care au "îndrăznit" cel mai mult au fost iluminismul şi liberalismul. Acestea sunt cele două atitudini noi ale omului european în fața problemelor istoriei şi ale societății. Tocmai acestea vor intra în "criză" începând chiar cu secolul al XIX-lea. Supralicitând rolul rațiunii, iluminismul a rupt legătura omului cu Dumnezeu şi cu miturile toate, iar liberalismul, postulând primatul individualității, a rupt legătura dintre individ şi grupul său de apartenență (comunitate, biserică, clasă, castă) ori de referință (stat, civilizație etc.). Aceste mari idei colective stârnite de răscolirile profunde ale psihei colective nu puteau rămâne în afara sociologiei lui Durkheim. Însă chestiunea ajunge la Durkheim din raza ei glorioasă, adică din zona în care a primit confirmările unor teorii celebre.

**2** **Rațiunea ultimă şi sursa ordinii şi a schimbării este reprezentată, în concepția liberală, de individul liber şi rațional şi de piață.**

Individualismul este însăşi expresia libertății, în viziunea liberală, aşa cum piața este raționalitatea intereselor şi deci suprema biruință a calculului (a raționalității calculatoare). Pentru a ne da seama de adânca criză a ideii liberale este suficient să evaluăm distanța pe care şi-o ia

Durkheim față de Spencer, cel mai ilustru caz de îmbinare a liberalismului cu evoluționismul. Durkheimismul apare, astfel, şi ca prima criză a liberalismului şi totodată ca tentativă de "salvare" a postulatului liberalist: individualismul. Să urmărim poziția lui Durkheim față de Spencer.

1. Spencer ca şi Durkheim susține că "locul individului în societate, din unul neînsemnat, cât era la origine, sporeşte (progresiv) cu civilizația", numai că spre deosebire de filosoful englez, Durkheim ajunge la concluzii opuse în final.

2. În viziunea lui Spencer,

> "absorbția individului în grup va fi rezultatul unei constrângeri şi a unei organizații artificiale reclamate de starea de război în care trăiau cronic societățile inferioare" [459].

Un grup nu se poate apăra contra altui grup decât cu condiția de a acționa împreună. Or, singurul mijloc de a produce concentrarea forțelor individuale într-un fascicol insolubil este de a institui o autoritate foarte puternică. E necesar ca,

> "«aşa cum voința unui soldat se află suspendată până la a deveni cu totul executorul voinței ofițerului său, tot astfel voința cetățenilor să fie diminuată de cea a guvernului»"[460].

Vorbim, în acest caz, despre despotism organizat şi cum organizația este militară, militarismul va fi trăsătura prin care Spencer defineşte acest tip de societăți.

3. Durkheim consideră că, dimpotrivă, estomparea individului are drept origine un tip social caracterizat prin absența totală a oricărui centralism (lizări). Individul nu e distinct de grup întrucât conştiința individuală nu este distinctă de conştiința colectivă. Spencer interpreta fapte atât de îndepărtate, adânc scufundate în trecut, cu idei foarte moderne conform cărora drepturile personale se comprimă doar grație unei organizații coercitive. Durkheim arăta însă că locul redus pe care-l capătă, în societate, personalitatea individuală, într-o epocă dată, este datorată faptului că, în acel moment al istoriei, personalitatea individuală nu exista.

4. Spencer el însuşi recunoaşte că între societățile vechi, unele nu au o constituție militară şi le numeşte democratice. El vrea să arate că acele societăți sunt un preludiu al societăților viitorului, numite *industriale*.

Este simplu de înțeles că indivizii nu pot fi supuşi decât unui despotism colectiv, întrucât membrii unei societăți nu pot fi dominați decât de o forță care le este superioară. Prin urmare, acolo unde Spencer

identifică *despotism* şi *guvernare centralizată*, Durkheim descoperă *forța tradițiilor, a uzanțelor colectiv*e de tot felul, a *sentimentelor colective* etc., care apasă asupra individului cu o greutate nu mai mare decât aceea a unei autorități constituite[461].

> "O personalitate oarecare, oricât de puternică ar fi, nu ar putea face nimic prin ea însăşi contra unei întregi societăți ... De aceea, forța guvernelor autoritare nu vine de la ele însele, ci derivă din constituirea societății" [462].

Prin urmare, nu putem localiza cauza diminuării individului în instituția puterii despotice (aceasta însăşi trebuie datată); din contră, această instituție trebuie văzută ca:

> "primul pas care va fi fost făcut pe calea individualismului. Şefii sunt într-adevăr, primele personalități individuale care s-au degajat de şi din masa socială. Situația lor excepțională, făcându-i fără pereche, le-a creat o fizionomie distinctă şi le-a conferit deci o individualitate. ... Fără îndoială, tocmai grupul este acela din care şefii îşi trag forța; dar odată ce acesta s-a organizat el devine autonom şi-i face capabili de o activitate personală. O sursă de inițiativă li se deschide astfel ... care nu existase până atunci" "[463].

Îndepărtarea de liberalismul contractualist al lui Spencer este măsurabilă printr-o schimbare de atitudine şi de concepție.

Ori de câte ori ne aflăm în fața unui aparat guvernamental înzestrat cu o anume autoritate,

> "trebuie să-i căutăm rațiunea, **nu în situația particulară a guvernanților** /cum procedează liberalismul contractualist/, **ci în natura societăților** pe care le guvernează. Trebuie observat care sunt credințele comune, sentimentele comune, care încarnându-se într-o persoană, ori într-o familie, i-au comunicat o atare putere. Cât despre superioritatea personală a şefului, ea nu joacă în acest proces decât un rol secundar; ea explică de ce forța colectivă s-a concentrat în aceste mâini mai curând decât în altele, nu însă intensitatea sa. Din moment ce această forță, în loc de a rămâne difuză, este obligată a se delega, aceasta nu poate fi decât în profitul indivizilor" care au preluat-o.[464]
>
> "Dacă tatăl de familie, la Roma, se bucură de putere absolută, aceasta nu era întrucât el era cel mai vechi, sau cel mai înțelept ori mai experimentat, ci întrucât, grație circumstanțelor în care se găsea familia romană, el încarna vechiul comunism familial.

**Despotismul, cel puțin când nu este un fenomen patologic şi de decadență, nu este altceva decât un comunism transformat."** [465].

**Răspunsul durkehimist implică deci o reinterpretare a "teoriei concurenței vitale" şi deci a "contactelor agresive" în direcția unei teorii noi: teoria contactelor creatoare.**

Vom reveni pe larg la această idee când vom examina paradigma vitalistă în cadrul teoriei solidarității organice.

Înainte de a prezenta diferența dintre teoria durkheimistă a solidarității organice şi teoria spenceriană a solidarității contractuale, să zăbovim încă asupra polemicii lui Durkheim cu Spencer în chestiunea caracteristicilor societăților primitive ori bazate pe solidaritate mecanică.

3 A doua schimbare de atitudine se referă la raportul egoism-altruism. Se poate înțelege cât de falsă este o teorie precum cea a lui Spencer, care plasează egoismul în punctul de pornire al umanității şi altruismul în postura unei cuceriri recente. Autoritatea unei atari ipoteze se reazemă pe darwinism (dogma concurenței vitale şi a selecției naturale aşează sub "triste culori această umanitate primitivă în care foamea şi setea ar fi fost singurele pasiuni") [466]. Or, observă Durkheim, ipotezele darwiniste fac abstracție de "intervenția moderatoare a societății" asupra membrilor temperând şi neutralizând acțiunea brutală a luptei pentru viață. Şi cea mai teribilă descoperire a lui Durkheim se referă la una din formele pe care le îmbracă această intervenție moderatoare. Este vorba despre "teoria contactelor creatoare" pe care Durkheim o opune teoriei luptei vitale pentru supraviețuire.

Un alt punct în care, deci, se deosebeşte Durkheim de Spencer este chestiunea omului egoist.

> "Dacă ne amintim până la ce punct, în societățile inferioare, conştiința individului este invadată de conştiința colectivă, vom fi chiar tentați să credem că ea este integral altceva decât sinele însuşi, că ea este integral altruism, cum zicea Condillac" [467].
>
> "Această concluzie va fi totuşi exagerată, întrucât există o sferă a vieții psihice care, oricât ar fi de dezvoltat tipul colectiv, variază de la un om la altul şi aparține fiecăruia: este aceea care este formată din reprezentări, sentimente şi tendințe care se raportează la organism şi la stările organismului; este lumea de senzații interne şi externe şi de mişcări care sunt direct legate de ea." [468].

Întrucât această bază nu depinde de starea socială, nu putem deriva altruismul din egoism. Dar cele două raporturi se regăsesc în toate conştiinţele umane deşi tipul primitiv este caracterizat printr-o parte mai mare a fracţiunii corespunzând organismului în fiinţa totală. Pe de altă parte, conştiinţa primitivă (pentru tot ceea ce depăşeşte necesităţile fizice) se află "în afară de sine". La civilizat, în schimb,

> "egoismul se introduce până în miezul reprezentărilor superioare: fiecare are opiniile sale, credinţele sale, aspiraţiile sale" [469].

Deşi individualismul s-a dezvoltat în valoare absolută nu putem totuşi conchide că **"partea egoismului ar fi devenit mai mare în ansamblul vieţii".** Ne aflăm deci, în faţa unei chestiuni asupra căreia vom reveni şi în altă parte; chestiunea sociologiei personalităţii în raport cu cele două forme de solidaritate.

*Cele două viziuni, a lui Spencer şi a lui Durkheim, se deosebesc aşadar în chestiunea raportului individ-societate. Spencer aşează la baza evoluţiei umane indivizii izolaţi. Constrângerea este reclamată de necesitatea depăşirii stării de război. Aceasta a impus necesitatea subordonării. În viziunea sa, aşadar, la baza socialităţii se află constrângerea şi subordonarea. Cum militarismul este trăsătura dominantă, evident că societăţile de acest tip vor fi denumite societăţi militare.*

În viziunea lui Durkheim, dimpotrivă, societăţile primitive sunt caracterizate prin omogenizarea determinată de practicile şi credinţele comune. Acestea determină adeziunea unanimă astfel că starea de societate are la bază nu o coerciţie ci o adeziune. Faptul se explică prin aceea că, la început, tipul colectiv şi deci conştiinţa colectivă sunt totodată conştiinţa individului. Indivizii deci se aseamănă până la identitate socială, iar din asemănarea lor rezultă mecanic solidaritatea lor. Societăţile de acest tip sunt bazate pe solidaritate mecanică.

## II. Solidaritate organică şi contractuală. Spencer şi Durkheim

### 1. Contract, stat, juste milieu
### 2. Acţiune socială individuală. Contractul social
### 3. Problema justiţiei sociale

1 Observăm deja că în concepţia lui Durkheim "individualismul este fructul dezvoltării istorice" astfel că o concepţie precum cea spenceriană pare a fi puternic clătinată prin distincţia dintre solidaritatea organică şi cea contractuală, Durkheim se delimitează de teoria spenceriană a "societăţilor industriale", aşa cum, în chestiunea solidarităţii mecanice s-a delimitat de teoria spenceriană a "societăţilor militare".

Vom avea ocazia să constatăm că solidaritatea pe care-o produce diviziunea muncii este bazată tot pe intervenţia "societăţii" astfel că ultimul pilon al teoriei "societăţii civile" şi deci al contractualismului liberalist cade.

Teoria societăţii industriale pleacă de la cele două idei despre diviziunea muncii şi despre contract. Diviziunea muncii, afirmă această teorie, determină armonia socială iar elementul prin care se exprimă această armonie este *contractul*. Aceleaşi sunt elementele de la care porneşte şi Durkheim în teoria "societăţilor organizate" şi a solidarităţii organice.

Semnificaţia acestor elemente ca şi a esenţei şi naturii societăţii este însă radical schimbată. Pentru a înţelege acest lucru, Durkheim ne previne asupra distincţiei dintre solidaritatea organică şi cea contractuală ca expresii definitorii ale naturii societăţii în cele două concepţii: cea spenceriană şi cea durkheimistă.

Pentru Spencer, solidaritatea industrială, cum o numeşte, este spontană, decurge din munca fiecăruia şi deci din nevoia de schimb de produse proprii. Într-o atare viziune, pe măsură ce diviziunea muncii progresează, sfera acţiunii sociale se va comprima întrucât nu va mai avea alt obiect decât de a împiedica indivizii să-şi facă rău, adică ea este negativ regulativă. Între oameni, schimbul deci, rămâne absolut liber

> "«Toate afacerile industriale se fac prin schimb liber. Acest raport devine predominant pe măsură ce activitatea individuală devine predominantă»"[470].

Forma normală a schimbului este contractul şi deci

> "«pe măsura declinului militarismului şi ascensiunii industrialismului, puterea ca sferă a autorității diminuează şi acțiunea liberă sporeşte, relația contractuală devine mai generală; în fine, în tipul industrial total dezvoltat această relație devine universală»"[471].

Însă Durkheim arată că ideea diviziunii muncii presupune specializarea indivizilor, iar ideea contractului presupune ca, la un moment dat, toate voințele individuale să se înțeleagă asupra *bazelor comune ale organizării sociale* şi deci

> "fiecare conştiință particulară să-şi pună problema politică în toată generalitatea sa". Adică, "fiecare individ să iasă din sfera sa specială, şi toți să joace acelaşi rol, cel al omului de stat." Dar dacă "adeziunea e unanimă, atunci conținutul tuturor cunoştințelor este identic." [472].

Or în acest caz, solidaritatea socială n-are nici o legătură cu diviziunea muncii. Iar societatea astfel constituită nu e de tip industrial.

Un contract, în sensul teoriei spenceriene, presupune ca

> "toți indivizii să-şi poată reprezenta condițiile generale ale vieții colective pentru a face o alegere în cunoştință de cauză" [473].

Or acest lucru e imposibil.

În plus, concepția contractului social este greu de susținut:

> "nu numai că nu există societăți care să aibă o atare origine, dar, în plus, în structura prezentă nu este nici cea mai mică urmă de organizare contractuală." [474].

Ne confruntăm iată, cu paradoxul spencerian (al liberalismului). Spencer porneşte de la realitatea "diviziunii muncii sociale" şi constată că aceasta generează specializarea activităților şi deci schimbul liber al rezultatelor acestor activități. Pentru a fi posibil acest schimb este nevoie ca indivizii să fie liberi de orice alte constrângeri spre a-şi putea valorifica în condiții de concurență şi libertate deplină a schimbului, rezultatul muncii lor. Astfel se naşte individualismul, iar ordinea unei societăți individualizate la maximum este posibilă grație contractului liber consimțit şi aplicat între părți. Aceasta este *solidaritatea contractuală*.

Pe de altă parte, şi aceasta este latura paradoxală a tezei spenceriene, un asemenea contract între părți presupune un *contract fundamental*,

respectat de toți, care fixează regulile şi principiile generale ale vieții politice. Aceasta înseamnează deci că în fiecare individ trebuie să existe o *conştiință politică comună* pentru ca sfera acesteia să devină temelia oricărui contract particular şi deci baza solidarității sociale.

Esența paradoxului spencerian este, deci, aceasta: a)schimbul liber implică indivizi liberi de orice constrângeri (pentru a participa în mod liber la contract); b) afirmarea libertății individuale presupune însă ca fiecare individ să "joace rolul omului de stat", adică să aibă o "conştiință identică cu a celorlalți", ceea ce este expresia ființei colective din individ, deci non-individualism.

**Dar o asemenea situație presupune absorbirea conştiinței individuale în conştiința colectivă şi o societate omogenă, nediferențiată, ceea ce ar fi tot una cu a spune că diviziunea muncii generează, nu specializare ci omogenizare.**

**Cum diviziunea muncii înseamnă diferențiere socială, ar urma să putem spune că aceeaşi cauză, diviziunea muncii, generează şi diferențiere şi omogenizare. Acesta este paradoxul spencerian.**

Pentru a depăşi acest impas, Spencer arată că societățile superioare n-au ca bază "contractul fundamental" (care implică principiile generale ale vieții politice) ci "*vastul sistem de contracte particulare* care leagă între ele indivizii" [475].

> "Solidaritatea socială nu va fi în acest caz altceva decât *acordul spontan al intereselor individuale*, acord a cărui expresie naturală sunt *contractele*. *Tipul relațiilor sociale va fi deci relația economică, debarasată de orice reglementare*, aşa cum rezultă din inițiativa complet liberă a părților. Într-un cuvânt, *societatea nu va fi decât punerea în raport a indivizilor schimbându-şi produsele muncii lor*, şi *fără nici o acțiune propriu-zis socială care să intervină spre a regla acest schimb*" [476].

Însă, observă Durkheim, dacă acesta ar fi caracterul societăților a căror unitate e produsă de diviziunea socială ne-am putea îndoi de stabilitatea lor întrucât "interesele apropie oamenii doar pentru câteva momente." [477]. *În schimb agenții rămân exteriori, deci relația lor este exterioară* încât operația odată terminată fiecare se regăseşte pe sine. În plus, acolo unde domină interesul,

> "cum nimeni nu înfrânează egoismele, fiecare se află față de altul pe picior de război." [478]

Interesul nu poate da naştere decât la *apropieri trecătoare*.

2 Diviziunea muncii *"face interesele solidare, dar ea le lasă distincte şi rivale"*. În plus, fiecare caută *avantaj maxim* cu eforturi mici.

E nevoie deci ca participarea să fie predeterminată şi lucrul acesta nu se face printr-un plan dinainte stabilit ci presupune un "*juste milieu* între rivalitatea intereselor şi solidaritatea lor" [479]. Acest punct de echilibru se găseşte greu prin experienţe colective. Or dreptul contractual este acela care fixează această "poziţie" (consecinţele juridice ale actelor noastre, consecinţe pe care nu le-am definit şi nici nu le-am cântărit noi).

> "Rezumat din experienţe numeroase şi variate, el [punctul de echilibru] nu este opera noastră ci a societăţii şi a tradiţiei. El ne constrânge la obligaţii pe care nu le-am contractat pentru că nu le-am deliberat, nici chiar cunoscut dinainte." [480].

În contract noi cooperăm întrucât am vrut, dar "cooperarea voluntară ne creează *datorii* pe care nu le-am vrut" [481].

Anticii credeau că acest *juste milieu*, acest punct de echilibru, este produsul virtuţilor (la membrii societăţii). Smith crede că acest *juste milieu* este fixat de "mâna invizibilă" a pieţii (legea cererii şi ofertei). Ea intervine în distribuţie şi deplasează capitalurile spre cei vrednici. Durkheim constată că acest *juste milieu* e fixat de acea parte necontractuală din contract care reflectă intervenţia societăţii în orice contract.

*Liberalismul* e posibil deci numai acolo unde există *un mare respect al societăţii* şi deci o *supunere generală la bazele solidarităţii sociale* care fac posibil contractul însuşi. Pe de altă parte, dacă afirmi că „individualismul" progresează în timp, atunci pentru a face proba că "sfera acţiunii sociale diminuează în profitul acţiunii individuale"

> "nu e suficient de a cita câteva fapte la întâmplare, ci de a urmări în istoria sa, de la origini până la zi, aparatul prin care se exercită acţiunea socială şi de a vedea dacă, în timp, el şi-a sporit ori şi-a diminuat volumul" [482].

Cum acest aparat ia formă juridică,

> "dimensiunile sale, în această calitate a lui, permit a măsura cu exactitate întinderea relativă a acţiunii sociale" [483].

.

Or în loc de a diminua el sporeşte şi se complică. *Dar din aceasta nu rezultă nici că sfera activităţii individuale devine mai mică*. Un lucru e cert, *dreptul represiv* pierde teren, dar cel *restitutiv*, care la origine nici nu exista, sporeşte.

În acest punct Durkheim se întâlneşte cu teoria spenceriană a controlului.

Spencer afirmă că nu e vorba despre o diminuare a oricărei specii de control, ci numai a celui *pozitiv*. Cu aceasta ne aflăm în faţa distincţiei spenceriene între "controlul pozitiv" (cel care constrânge la acţiune) şi "controlul negativ" (care constrânge la abţinere). Dar, arată Durkheim, este îndoielnic că acest control pozitiv o să dispară. Durkheim dovedeşte că dreptul restitutiv creşte.

Este adevărat că relaţiile contractuale se multiplică în timp pe măsură ce diviziunea muncii sociale avansează şi ea. Dar Spencer n-a sesizat că "relaţiile necontractuale se dezvoltă şi ele în acelaşi timp".

> "Dar nu doar în afara relaţiilor contractuale ci în jocul acestor relaţii ele însele se face simţită acţiunea socială ... Peste tot unde contractul există, este supus unei reglementări care este opera societăţii şi nu a particularilor şi ea devine tot mai voluminoasă şi mai complicată" [484].
> "De exemplu, convenţia părţilor nu poate face ca un contract să fie valid dacă el nu va satisface condiţiile de validitate cerute de lege" [485].

Această parte nevizibilă a contractului care nu derivă din contract, dar îl face posibil, şi-l garantează, este măsura intervenţiei reglatoare a acţiunii sociale.

> "Tot ceea ce se referă la probă, la natura acţiunilor la care dă drept contractul, intervalele în care pot fi integrate, este absolut sustras tranzacţiilor individuale." [486]

Iată dar că în orice contract există o parte necontractuală şi aceasta este măsura acţiunii sociale, iar aceasta se manifestă nu doar prin

> "refuzul de a recunoaşte un contract format prin violarea legii, ci şi printr-o intervenţie pozitivă. Astfel, judecătorul poate acorda – indiferent de termenii convenţiei o amânare debitorului" [487].

Contractul, aşadar, dă naştere, activează nişte "obligaţii care n-au fost contractuale" şi aceasta este proba acelei părţi noncontractuale care garantează solidaritatea. Avem totodată cel mai convingător argument al diferenţei dintre solidaritatea contractuală şi solidaritatea organică. Desigur că, atunci când

> "oamenii se unesc prin contract este întrucât, ca urmare a diviziunii muncii, simplă sau complexă, ei au nevoie unii de alţii. Dar spre a coopera armonios, nu e suficient ca ei să intre în raport, nici chiar să se simtă în stare de mutuală dependenţă. E necesar ca, în plus, condiţiile acestei cooperări să fie fixate pentru toată durata relaţiilor. E necesar ca datoriile şi drepturile să fie definite nu doar în raport cu situaţia, aşa cum se prezintă, la momentul încheierii contractului, ci şi în previziunea circumstanţelor care pot să apară şi-l pot modifica" [488].

Partea necontractuală din contract este tocmai acţiunea socială, expresia şi măsura intervenţiei sale, a bazelor care fac posibil contractul şi deci solidaritatea contractuală (şi care trebuie respectate de toţi în afară şi independent de orice contract particular şi deci de orice libertate individuală. E ca şi cum, spre a fi posibilă libertatea individuală este necesară o bază de solidaritate şi deci de normativitate socială foarte puternică.). Acea parte necontractuală din contract (**NC**) este "egală" cu acele instituţii şi coduri care compun fundamentele acţiunii. De aceea acele structuri tradiţionale (instituţii, coduri etc.) suprimate, distruse în felurite moduri (dezagregare, anihilare etc.), lasă un gol pe urmele lor, ceea ce echivalează cu o amplă acţiune deculturativă, de suspendare a socialităţii noastre proprii, de reducere a libertăţilor individuale (şi de sporire a anomiei şi haosului).

Să schematizîăm, prin abstractizare „algebrică", compoziţia „acţiunii sociale":

**AS = NC + C**; **AS = f(NC + C)**, unde:

**NC** = experienţa tradiţională, filtrată, selectată şi deci esenţializată, exprimată sub forma codului de drept (dreptului contractual, în acest caz);
**AS** = acţiunea socială;
**C** = contractul.

**NC** este baza contractului. Ea cuprinde "presiunea organizată şi definită pe care-o exercită dreptul" (**ASO**), dar şi una care vine de la moravuri, cutume (**ASD**). Acestea sunt obligaţii pur morale (vizibile mai ales în profesiunile liberale).

> "Or dacă această acțiune e mai difuză decât prima ea este de asemenea socială; pe de altă parte, ea este cu atât mai întinsă cu cât relațiile contractuale sunt mai dezvoltate întrucât ele se diversifică ca şi contractele." [489]

Aceste reguli reprezintă "acțiunea socială difuză." (**ASD**). Ea reprezintă diferența dintre solidaritatea contractuală (SC) şi solidaritatea organică (SO).

**(SO) = SC + (ASO + ASD)**

Deci solidaritatea organică nu este egală cu solidaritatea contractuală (**SO<>SC**) ca la Spencer. Reglementarea contractului este de origine socială. Ideea liberală clasică ia în seamă doar solidaritatea contractuală şi o ignoră pe cea noncontractuală ba chiar cere înlăturarea ei.

Observăm că partea aceasta **NC** (necontractuală) este compusă din codul dreptului contractual (deci partea societală, organizată) şi regulile cu acțiune difuză (partea comunitară, difuză). În unele țări, partea **NC** este parțial separată de stat. În mod normal însă **NC** are drept formă de afirmare forma "statală". Acolo unde acțiunea difuză (**ASD**) este puternică ne dăm seama că rolul statului e mic. Dar acolo, comunitatea (națională) este foarte puternică. Anglia, singură, a reuşit o vreme să folosească un asemenea "model" (sistemul *laissez-faire*).

Însă tocmai prin aceasta ne dăm seama de caracterul de excepție al Angliei. Acolo spiritul tradițional şi conservator erau atât de puternice încât prin ele însele compensau un posibil intervenționism de stat ferm şi puternic. Peste tot, însă, unde comunitățile, spiritul tradițional etc., sunt slăbite, este absolut necesară intervenția aparatului juridic al statului, adică acțiunea socială organizată pentru a feri societatea de anomie. Această idee deosebeşte liberalismul durkheimist de cel spencerian. Cât priveşte "modelul" britanic bazat pe principiul non-intervenției (*laissez-faire*) el este cu totul excepțional şi aplicabil strict pe cazul englez (din acel moment). În rest îşi pierde valabilitatea oriunde nu se repetă "situația engleză".

Cât priveşte funcția lui **C** (contractul), acesta are mult mai puțin funcția de „a crea reguli noi cât de a diversifica regulile generale în raport cu cazurile particulare" [490].

În viziunea lui Spencer, contractul ar garanta lucrătorului echivalentul muncii lui. Or, arată Durkheim, realizarea acestei echivalențe este mai degrabă un miracol.

> "În fapt, câştigul [adus de muncă] depăşeşte cheltuielile, astfel că disproporţia este adeseori izbitoare" [491].

Răspunsul "întregii şcoli clasice engleze" este că dacă într-o ocupaţie câştigurile sunt joase, ocupaţia (funcţia) va fi părăsită, dacă vor fi ridicate, ocupaţia va fi căutată şi astfel concurenţa va diminua profiturile. Aici se recunoaşte teza liberalismului clasic al lui A. Smith cu privire la "acea mână invizibilă" care, prin intermediul pieţei va regla raporturile (legea cererii şi ofertei). Valoarea sociologiei durkheimiste este de a dovedi nu doar insuficienţa acestei legi pentru asigurarea ordinii şi solidarităţii sociale, ci de a arăta şi adevăratul mecanism care intervine în realitate.

> "Se uită, remarcă Durkheim, că în mod constant, o parte a populaţiei nu-şi poate părăsi astfel ocupaţia, pentru că nu-i este accesibilă nici o alta" [492].

Revoluţiile care aduc o asemenea libertate sunt la mari intervale.

> "În aşteptarea lor, contracte injuste, nonsociale prin definiţie, au fost executate cu concursul societăţii şi când echilibrul se va stabili la un punct nu există nici o garanţie că nu se va rupe în altul." [493].

Prin urmare, intervenţia "acţiunii sociale", acea parte non-contractuală a contractului, este absolut necesară şi joacă funcţia unui armonizator al intereselor. Durkheim observa că acordul voinţelor, în forma contractului, este numai cadrul în care se poate manifesta – prin actualizare – armonia funcţiilor sociale fixată în acea parte noncontractuală (**NC**) a contractului.

Contractul însuşi nici nu creează aceste funcţii şi nici nu le poate armoniza prin sine. El doar le actualizează cu tot cu armonia lor prestabilită (sub formă de reguli generale de drept şi de morală).

Desigur că Durkheim nu merge mai departe şi deci nu-şi pune problema confiscării, prin cucerire sau acaparare, a aparatului în care se "materializează" **NC**.

> "Înţelegerea părţilor nu poate da justeţe unei cauze, care, prin ea însăşi nu este justă şi există reguli de justiţie a căror violare trebuie prevenită de către justiţia socială, chiar dacă această violare ar fi fost consimţită de către cei implicaţi/interesaţi." [494].

**Partea non-contractuală a contractului (NC) este deci sursa**

**justiției sociale, nu contractul (C).**

Prim urmare: (a)valabilitatea contractelor, (b)armonizarea funcțiilor sociale; (c) redistribuțiile socializante; (d) justiția socială, sunt aspecte care nu pot decurge spontan din jocul contractual al indivizilor liberi (deci, din solidaritatea contractuală). Acestea sunt toate produsul acțiunii sociale, al unei intervenții a societății şi a statului. Abia acestea fac posibil liberalismul real.

Iată dar că un contract fixează şi deci naşte un *acord*, dar nu generează şi *justețea* acelui acord. Aceasta este expresia intervenției "acțiunii sociale" întrupată în aparatul regulilor generale juridice şi morale (dreptul contractual şi moravurile privind contractul).

O asemenea intervenție este pozitivă nu pur negativă, întrucât determină maniera în care trebuie să cooperăm. Contractul inițiază actul de cooperare şi din chiar acel moment intervine acțiunea regulatoare a societății.

**Aşadar, în orice schimb între părți intervine o parte contractuală – contractul propriu-zis (C) – şi o parte non-contractuală (NC) – adică acea "bună armonie a funcțiilor."**

Aceasta concură la schimb în cadrul fixat sau inițiat de contract ca acord al voințelor.

Înainte de a merge mai departe, este necesar să insistăm asupra ideii durkheimiste după care "codurile" (dar evident şi "paradigmele" şi chiar "ideile") au un "volum" şi putem vorbi despre "indicatori" ai ponderii acestora. Pe de altă parte, se cuvine să observăm efortul lui Durkheim de a sustrage teoria de sub controlul unei idei spre a păstra teoria (cu privire la raportul între diviziunea muncii şi solidaritatea socială).

"Ideea" sau "paradigma" liberal-contractualistă pune limite serioase "teoriei" solidarității sociale. Durkheim depăşeşte limita deplasând teoria despre relația dintre diviziunea muncii şi solidaritatea socială din orizontul unei "idei" (ideea contractualistă) în orizontul alteia, ideea solidaristă propriu-zisă (un caz de părăsire a paradigmei spre a salva teoria).

Deci, dacă teoria rămâne, ce se schimbă? Paradigma. Căci, între timp (de la t1 la t2) a apărut o nouă "paradigmă" care a permis "salvarea" teoriei solidarității.

Durkheim, deci, este un inovator la nivelul paradigmei, adică al "modului de a rezolva" o problemă ştiințifică, în acest caz problema solidarității sociale. Evident că schimbarea conținutului "teoriei" nu putea veni decât din schimbarea "ideii" (paradigmei).

## III. Solidaritate morală şi statul

### *1. Bazele durkheimiste ale liberalismului real*
### *2. Credinţă şi vocaţie. Sursele vieţii morale*

1 Spencer face analogie între aparatul care intervine în schimb şi marele simpatic şi pneumogastric care intervin în funcţionarea viscerelor. La nivelul schimbului, funcţiile economice nu sunt plasate sub acţiunea "creierului social" ci a unui asemenea aparat analog "marelui simpatic" (din cadrul sistemului nervos). Acest aparat reglează schimbul de informaţie. Însă, arată Durkheim, a transmite o informaţie nu însemnă a comanda o mişcare. Mişcarea se produce graţie unei prealabile aderări tacite şi unanime la acea informaţie, deci unui alt nivel de realitate care garantează validitatea acelei informaţii. Durkheim aseamănă acest aparat eficient cu ganglionii nervoşi, al căror rol este de a asigura concursul armonios al funcţiilor pe care le controlează.

> "Marele simpatic social trebuie deci să includă, în afara unui sistem de căi de transmisie, organe cu adevărat regulatoare, care aidoma ganglionului cerebral au puterea fie de a opri excitaţiile, fie de a le amplifica ori de a le modera după nevoi" [495].
> "Acţiunea regulatoare la care este supusă viaţa economică nu este cea care ar trebui să fie ... Însă ea ar trebui ori să fie difuză, ori să emane direct de la stat. Se vor găsi dificil în societăţile noastre centrii reglatori analogi ganglionilor în marele simpatic ... Nu trebuie însă uitat că până în vremurile foarte recente aceste organe intermediare erau corpurile de meserii ... Cum o instituţie s-a arătat necesară secole în şir, este puţin probabil că societăţile se află brusc în stare a se lipsi de ea." [496].

Aşadar chiar schimbată, această organizaţie este necesară. Se reclamă nu o distrugere a ei ci o transformare. Ne dăm seama deci de importanţa "corpurilor profesionale" (fostele bresle) şi a fundaţiilor de protecţie.

**Corpurile profesionale însă nu sunt sindicatele.**

Acestea au preluat astăzi şi funcţia corpurilor (asociaţiilor) profesionale datorită slăbiciunii acestora din urmă. Statul va trebui să le ajute să se constituie pentru a scoate societatea din anomie.

În fine, alături de aceste organe, Durkheim menționează dreptul administrativ, care determină funcțiile organului central şi raporturile lor, apoi funcțiile organelor subordonate şi relațiile între cele două clase de funcții. Acest sistem analog sistemului cerebro-spinal din biologie este statul.

**De îndată ce dobândeşte expresia statului, aşadar, acțiunea socială începe a se manifesta sub formă pozitivă (fixează maniera de cooperare a acestor funcții).**

Aici apare iarăşi o mare diferență între Spencer şi Durkheim. În vreme ce Spencer crede că acest aparat regulator va regresa pe măsură ce tipul industrial se degajă de cel militar (astfel că în final statul se va reduce la administrarea justiției), Durkheim ne previne că demonstrațiile lui Spencer nu sunt derivate dintr-o lege generală a dezvoltării istorice întrucât se bazează doar pe o scurtă comparație între Anglia şi Franța. Or sunt necesare nu câteva fapte, ci experiențe metodice, adică e necesar să verificăm fenomenele între care se stabileşte o relație. Or, prin demonstrațiile sale, Durkheim dovedeşte că:

> "nu există nici o contradicție în faptul că sfera acțiunii individuale creşte în acelaşi timp cu aceea a statului" [497].

Această relație pozitivă între două sfere este baza liberalismului real, adică a adevăratului individualism. Problema este nu de a şti dacă puterea coercitivă a acestui aparat este mai intensă ori ba, ci dacă acest aparat *"a devenit mai mult ori mai puțin voluminos"*. Or istoriceşte se poate proba că dreptul administrativ este cu atât mai dezvoltat cu cât societățile aparțin unui tip mai evoluat. Statul spencerian care are cele două funcții – de justiție şi de război – este doar modelul primitiv al statului. Or nu numai că apar funcții noi ale acestuia (diferențiere), dar creşte volumul său prin concentrare de funcții altădată difuze: a veghea asupra educației tinerilor, a proteja sănătatea generală, a administra căile de transport şi comunicație etc. (Statisticile țin la curent cu ce se petrece în profunzimile organismului). Chiar aparatul militar în loc de a regresa se dezvoltă.

Sub toate aspectele, Durkheim dovedeşte că aparatul statului îşi sporeşte volumul. Aparatul statului nu ține de faptul dacă popoarele sunt mai mult ori mai puțin pacifice. El creşte pe măsură ce, ca urmare a diviziunii muncii, societățile cuprind mai multe organe diferite mai intim solidare unele cu altele.

2 Propozițiile din care Durkheim îşi derivă teoria despre stat şi solidaritate sunt:

1. "Viața socială derivă dintr-o dublă sursă, similitudinea conştiințelor şi diviziunea muncii sociale."

2. "Individul este socializat, în primul caz, pentru că neavând individualitate proprie, el se scufundă, ca şi semenii săi, în acelaşi tip colectiv". În al doilea caz, "pentru că ... el depinde de ceilalţi în măsura în care se distinge de ei ..." [498]

3. "Similitudinile conştiinţelor dau naştere unor reguli juridice, care sub ameninţarea unor măsuri represive impun la toată lumea credinţe şi practici uniforme. Cu cât similitudinea este mai pronunţată, cu atât viaţa socială se confundă mai complet cu viaţa religioasă, cu atât instituţiile economice sunt mai învecinate comunismului", unui sistem socializant, colectiv (nu obligatoriu şi represiv ca în cazul bolşevismului).

4. "Diviziunea muncii dă naştere unor reguli juridice care determină natura şi raporturile funcţiilor divizate, dar a căror violare nu antrenează decât măsuri reparatorii fără caracter expiatoriu."

Fiecare dintre aceste "corpuri de reguli juridice" sunt însoţite de "corpuri de reguli primordiale".

În primul caz, dreptul penal este voluminos şi morala comună foarte întinsă, adică se manifestă prin practici comune aflate sub controlul opiniei publice.

În al doilea caz, dreptul restitutiv este foarte dezvoltat şi există pentru fiecare profesie o "morală profesională" [499]. "Este deci o eroare să opunem societatea care derivă din comunitatea credinţelor celei care are ca bază cooperarea, acordând celei dintâi caracter moral şi nevăzând în a doua decât o grupare economică. În realitate, cooperarea are şi ea moralitatea sa intrinsecă" [500], doar că nu îndeajuns de dezvoltată.

> "Orice societate, conchide Durkheim, este o societate morală. În anumite privinţe, acest caracter este chiar mai pronunţat la societăţile organizate." [501].

**Aşadar eroarea teoriilor liberaliste, contractualiste etc. este de a elabora un concept de "societate civilă" care ignoră tocmai esenţa morală a societăţii.**

De aici şi până la a susţine că societăţile sunt în esenţa lor bune (altruismul e nucleul lor) nu e decât un pas şi Durkheim l-a făcut. În aceste condiţii trebuie să ne întrebăm asupra răului în istorie şi Durkheim o face în felul său când cercetează formele anormale sau patologice ale diviziunii muncii. El crede că răul nu ţine de esenţa socialului, fiind un dat istoric, adică un produs temporar al mişcării istorice a societăţilor, mişcare în care pot apare şi formele patologice. De aici se degajă optimismul sociologic al lui Durkheim.

Există deci, ne spune Durkheim, două surse şi forme de morală: a) morala derivată din tipul colectiv şi care este, în esența ei, religioasă şi b) morala derivată din grupul economic şi care este în esența ei "morală profesională".

În altă ordine de idei, se cuvine făcută observația că Durkheim se delimitează clar de "contractualişti" fără a sacrifica ideea individualismului. El este un anticontractualist şi se opune ideii liberale clasice căreia însă îi va găsi o întemeiere mai înaltă circumscriindu-i totuşi validitatea. Societatea modernă deci nu e fondată pe contract. Diviziunea muncii nu derivă din deciziile rațional-calculatoare ale indivizilor care-şi împart sarcinile pe linia sporirii eficienței.

Sociologia contractuală explică societatea şi diferențierea ei pornind de la *conduitele indivizilor*. Durkheim explică, invers, conduitele prin *diferențierea socia*lă.

O ultimă observație pe care dorim s-o facem se referă la raportul dintre volumul aparatului juridic şi starea societății.

Durkheim face următoarele observații prin care deduce tipul de solidaritate din volumul aparatului juridic:

1. Corpurile de reguli juridice sunt acompaniate de corpuri de reguli morale;

2. Dreptul penal voluminos implică o morală comună întinsă şi deci o multitudine de practici colective ("sub supravegherea opiniei publice", a "conştiinței comune");

3. Drept restitutiv voluminos înseamnă că fiecare profesiune are morala ei profesională ==> adică în grupul de lucrători există o opinie difuză, care deşi nesancționată legal, determină supunere ==> obiceiuri (moeurs) şi cutume comune aceluiaşi ordin de funcționari, reguli pe care nu le pot încălca fără a declanşa blamul corporației (tradus în acte exterioare: pedepse disciplinare, pierderea relațiilor, etc.).

NOTĂ: Dar dacă între "corporație" şi "morala" funcționarilor nu este nici o congruență? Mai toate societățile periferiale se bazează pe o sporire a volumului aparatului juridic, al corpurilor birocratice, fără a decurge de aici nici un progres social pentru ele; dimpotrivă. Acest aspect transcende sociologia durkheimistă. Trecem deja într-un teritoriu nou, acela al societăților din "periferia" sistemului mondial modern în care abaterea de la legea sociologică durkheimistă este **regula**. Timp de 100 de ani, spre pildă, a crescut vertiginos volumul aparatului juridic fanariot (între 1714-1821) şi rezultatul a fost dezastrul unui popor. Mai mult decât atât, legiuirile fanariote au fost cu totul părăsite în secolul al XIX-lea ca şi cum secolul al XVIII-lea ar fi fost o pată albă a istoriei.

# SOLIDARISMUL ŞI MICROSOCIOLOGIA SERII SOCIOLOGICE SCUFUNDATE UTILITARISM, DARWINISM, DURKHEIMISM *S*OCIOLOGIA FERICIRII

## I. Teoriile utilitarist-hedoniste si legea diviziunii muncii sociale. Variaţia fericirii si progresul diviziunii muncii

### *1. Utilitarism şi durkheimism. Legea stării de sănătate (Weber-Fechner)*
### *2. Schimbarea de existenţă şi variaţia fericirii*
### *3. Societate şi fericire. Sociologia fericirii*
### *4. Variaţia fericirii şi schimbarea socială*

1 Pe aceeaşi linie a îndepărtării de explicaţia individualistă a economiştilor şi sociologilor liberali, E. Durkheim va respinge acel tip de explicaţie care identifică factorul esenţial al dezvoltării sociale în căutarea fericirii sau în starea de grijă (materială, bănească, etc.).

Cu acest tip de cercetare dedicat bazelor sociale ale fericirii (şi deci ale nefericirii), ale stării de grijă, ori ale unor fenomene precum sinuciderea, prăbuşirea respectului şi a supravegherii colective a conduitelor omeneşti, ale infracţionalităţii etc., Durkheim inaugurează două paradigme noi în sociologie: microsociologia (perspectivă care luminează rolul grupurilor mici în dinamica socială) şi teoria problemelor sociale. Cu microsociologia este inaugurată noua sociologie. Prima propoziţie a noii sociologii este:

> "nimeni nu poate dovedi că oamenii societăţilor moderne sunt mai fericiţi decât oamenii societăţilor tradiţionale." [502]

Altfel spus nu se poate vorbi despre un progres al fericirii odată cu dezvoltarea civilizaţiei. Diferenţierea socială, apariţia unui nou tip de societate nu se explică prin căutarea fericirii, respectiv a plăcerii. Cine-ar îndrăzni să spună azi că sentimentul grijii (legat de insecuritatea salariului, de exemplu, ori cea legată de siguranţa locului de muncă etc.) n-ar fi decisiv în ceea ce priveşte conduita generală a societăţii? Aşadar, analiza spaţiului *plăcerii* şi examinarea *axului fericirii* reprezintă o sarcină esenţială pentru orice sociolog dispus să înţeleagă ce se întâmplă cu societatea aflată în schimbare. Şi chestiunea este cu atât mai acută cu cât prima realitate cu care

se confruntă sociologul este tocmai aceea a oamenilor preocupaţi să-şi satisfacă trebuinţele zilnice, căutând plăcerile şi străduindu-se să evite neplăcerile, grija, nesiguranţa etc.

În faţa acestei realităţi cotidiene cu greu te poţi sustrage teoriilor utilitarist-hedoniste ale societăţii.

**Sunt, aşadar, fericirea ori grija cauze ale schimbării?**

Au, altminteri spus, aceste teorii utilitariste (şi preocupările omului pentru calitatea vieţii lui) valoare de teorii explicative ale schimbării sociale?

Este necesar, iată, să procedăm la examinarea unei alte paradigme, după cea contractualistă, **PARADIGMA UTILITARIST-HEDONISTĂ**.

Putem sesiza, iată, că succesul noii direcţii, al microsociologiei, depinde hotărâtor de înlăturarea unor paradigme eronate, care ar fi blocat triumful noii perspective. Microsociologia durkheimistă începe, de aceea, cu critica acestor paradigme, în speţă a paradigmelor utilitarist-hedoniste, darwiniste etc., care ameninţau să „scufunde" tocmai această nouă perspectivă, microsociologia (înainte chiar de a se fi afirmat efectiv). Epoca era dominată de teoriile contractualiste, de cele utilitarist-hedoniste, de filosofiile individualismului şi de concepţiile raţionaliste şi liber-schimbiste. Şi totuşi aceste teorii şi paradigme intraseră într-un impas şi acesta era impasul cu care se confrunta un gânditor din "periferia" metropolei (care era franceză atunci). Acesta a fost Durkheim, iar "periferia" era Franţa. Problema pe care-o avea de soluţionat Durkheim era deci aceea a explicării progresului diviziunii muncii sociale. Putea fi explicată diviziunea muncii sociale, adică principalul proces de schimbare socială europeană, pe baza paradigmei utilitarist-hedoniste? Sau trebuia schimbată paradigma pentru a salva "teoria"?

Chestiunea pe care-o avea Durkheim de rezolvat se referea la cauza care a determinat schimbarea tipului de solidaritate socială: trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Însă apariţia solidarităţii organice se arată legată de progresul diviziunii muncii sociale.

Întrucât diviziunea muncii este un fenomen care se manifestă regulat în istorie, cauzele de care depinde sunt şi ele tot atât de constante. Teoria cea mai răspândită susţine că diviziunea muncii

> "n-are altă origine (cauză) decât dorinţa pe care-o are omul de a-şi spori fără încetare fericirea" [503].

Variază acest proces de *căutare a fericirii* după un model de evoluţie (dinamică) constantă şi progresivă cum este acela al diviziunii muncii sociale?

Durkheim va ajunge la concluzia incompatibilităţii legii *manifestării*

*progresive a diviziunii muncii* cu *modelul de variaţie a fericirii* care ascultă de legea "pragurilor critice", cum o să vedem mai încolo. În felul acesta el va infirma teoriile utilitarist-hedoniste în această chestiune şi va provoca o teribilă "criză" (infirmare) unei alte mari paradigme, pe lângă cea contractualistă, şi anume paradigma utilitarist-hedonistă.

Dar să urmărim demonstraţia lui Durkheim.

Fericirea şi plăcerea, observă Durkheim, se supun, în manifestările lor, acţiunii legii Weber-Fechner, adică variază între anumite limite, dincolo de pragul cărora manifestarea lor încetează cu totul (mai precis, se preschimbă în opusul lor: neplăcerea şi nefericirea). În genere, variaţia unei senzaţii e cuprinsă între două limite dincolo de care ea încetează. În plus, se poate accepta că

> "fericirea coincide cu starea de sănătate .... Or sănătatea constă într-o activitate medie. Ea implică, într-adevăr, o dezvoltare armonică a tuturor funcţiilor, şi funcţiile nu se pot dezvolta armonic decât cu condiţia de a se modera unele pe altele, adică de a se conţine reciproc dincoace de anumite limite peste care începe maladia şi încetează plăcerea" [504].

Boala începe dincolo de anumite limite. Legea stării de sănătate e confirmată de legea Weber-Fechner care arată că "variaţiile de intensitate ale unei senzaţii sunt cuprinse între anumite limite, dincolo de care, senzaţia respectivă se preschimbă în opusul ei. Bernoulli aplică aceeaşi lege la sentimente mai complexe, iar Laplace îi dă forma unei relaţii între averea (la fortune) fizică – bogăţie – şi "averea" morală[505].

> "Intensitatea unui excitant agreabil nu poate deci spori util decât între anumite limite .... întrucât el nu produce întregul său efect decât în intervalul care corespunde părţii medii a activităţii agreabile. Dincoace şi dincolo, plăcerea încă există, dar nu este în raport cu cauza care-o produce, pe când în zona temperată, cele mai mici oscilaţii sunt gustate şi apreciate. Nimic nu este pierdut aici din energia excitaţiei care se converteşte integral în plăcere." [506].
>
> "Dacă deci diviziunea muncii n-ar fi progresat decât pentru a spori fericirea noastră, ea ar fi ajuns la limita ei extremă, cu multă vreme în urmă, astfel că civilizaţia produsă s-ar fi oprit şi ea ...." [507].

Ceea ce-i prea mult şi prea puţin încetează a fi agreabil.

> "O dezvoltare moderată ar fi fost suficientă deci pentru a asigura indivizilor întreaga sumă de bucurii şi plăceri de care sunt capabili.

> Umanitatea ar fi ajuns rapid la o stare staționară, din care n-ar mai fi ieşit” [508].

Ca la unele animale care nu s-au schimbat de secole.

Ceea ce nu s-a spus însă, este că progresul se obține independent de aceste limite, astfel că progresul nu este o lege proporțională cu legea sănătății şi a stărilor agreabile.

Aşadar, ori cantitatea de progres creşte proporțional cu cantitatea de boală şi de rău istoric, ori între ele nu este nici o legătură.

Există şi alte exemple privind absența relației dintre legea progresului şi legea sănătății.

> “S-a spus că, dacă există un grad de claritate pe care ochii nu-l pot suporta, în schimb, pentru rațiune nu există niciodată prea multă claritate, o limită a clarității. Totuşi prea multă ştiință nu poate fi dobândită decât printr-o dezvoltare exagerată a centrilor nervoşi superiori, care ea însăşi nu se poate atinge fără a fi acompaniată de tulburări dureroase. Există deci o limită maximă care nu poate fi depăşită nepedepsit şi cum ea variază cu creierul mediu, ea era scăzută la începutul umanității; dar, în consecință, ea va fi fost repede atinsă. În plus, înțelegerea nu este decât una dintre facultăți. Ea nu se poate dezvolta dincolo de un anume punct decât în detrimentul facultăților practice, dezintegrând sentimentele, credințele, habitudinile în care trăim, şi o atare ruptură de echilibru nu poate trece fără o stare de nenorocire.” [509].

Există deci o succesiune de situații antropologice, fiecare având propriile lor limite maxime încât putem bănui că evoluția presupune tot atâtea *restructurări ale situației umane* şi deci *reîntemeieri de lumi succesive*, caracterizate fiecare de limitele între care se înscriu variațiile funcțiilor.

Este drept că, în viziunea lui Durkheim, omenirea cunoaşte o singură restructurare majoră, în trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Această trecere modifică "*formula antropologică*" a omenirii. Dacă admitem că totuşi omenirea a cunoscut mai multe restructurări antropologice şi deci mai multe reîntemeieri de lume, putem accepta că fiecare asemenea restructurare a situației umane inaugurează un regim nou de variație funcțională, care va miza mai cu seamă pe una dintre funcțiile şi energiile umane (spirituale).

**Dar trecerea de la o lume la alta este ea tot una cu progresul funcțiilor umane?**

Ori pur şi simplu "evoluţia" este o simplă transgresare de limite dincolo de care omenirea îşi caută o nouă formulă antropologică, confruntându-se cu starea de boală în care a intrat? Ceea ce putem spune este doar că s-a produs trecerea de la o lume la alta, dar nu că s-a obţinut o diferenţă calitativă în dezvoltarea funcţiilor, deşi unele lumi par a se asocia cu un regim de neobişnuită intensitate a câte unei funcţii. Niciodată, de pildă, societatea umană n-a mai atins aceeaşi intensitate a sensibilităţii (iubirii) ca cel atins odată cu „inaugurarea" creştină.

**Este ca şi cum lumile pun în miză câte o funcţie, câte un sentiment, câte o energie, astfel că de la o lume la alta nu este progres deşi omul ca întreg cunoaşte o evoluţie.**

Dacă "facultăţile" umane ascultă de legea sănătăţii, în schimb civilizaţiile istorice, nu, şi deci ele pot scoate o facultate anumită (intelectul sau sensibilitate, de exemplu), de sub legea limitelor (sănătăţii) oferindu-i un regim de "liberă" şi progresivă dezvoltare, cu mult dincolo de limita sănătăţii. Aşa se face că civilizaţia modernă, de pildă, este supraintelectualistă şi deci, nevrotică. Freud are şi el partea lui de adevăr în legătură cu legea creşterii nefericirii în civilizaţie. Această tensiune dintre legea sănătăţii funcţiilor şi legea progresului este trasată de Durkheim prin teza echilibrului uman refăcut cu fiecare nouă fază a progresului. Pentru Durkheim echilibrul moral şi funcţional al omului şi al societăţilor este o constantă a istoriei, care se reproduce în cadrul proceselor cu dezvoltare progresivă, cum este şi diviziunea muncii sociale. Este ca şi cum istoria ar lucra cu energii care ascultă de legea limitelor de variaţie, nu de legea progresului.

Aceasta este tensiunea între *energiile cosmice ale omului* (energiile facultăţilor sale bio-psiho-spirituale) şi *dinamica istoriei*, care este continuu-progresivă.

Fără a ne permite orgoliul de a tranşa o asemenea "criză" teoretic, ne îngăduim totuşi s-o semnalăm aici, revenind la examinarea teoriei durkheimiste.

Oricare ar fi situaţia, să fim de acord cu Durkheim în privinţa **legii netranspozabilităţii morale**.

> "Fiecare popor are morala sa care este determinată de condiţiile în care trăieşte. Nu i se poate deci inculca o altă morală, oricât de înaltă ar fi aceasta, fără a-l dezorganiza, şi atari tulburări nu pot să nu fie resimţite dureros de către indivizi - membrii săi" [510].

În plus:

> "morala fiecărei societăţi nu comportă o dezvoltare indefinită a virtuţilor pe care le recomandă .... A acţiona moral înseamnă a-şi face datoria şi orice datorie e finită. Ea e limitată de alte datorii; nu te poţi dărui prea complet altuia fără a te abandona pe tine însuţi; nu-ţi poţi dezvolta la exces personalitatea fără a cădea în egoism" [511].

Orice exces al moralei dăunează moralei însăşi. Acelaşi lucru e valabil în cazul esteticii şi a tuturor nevoilor noastre.

> "Există deci o intensitate normală a tuturor nevoilor noastre, intelectuale, morale, fizice, care nu poate fi depăşită. În fiecare moment al istoriei, setea noastră de ştiinţă, de artă, de bunăstare, este definită ca şi apetiturile noastre, şi tot ceea ce trece dincolo de această măsură ne lasă indiferenţi sau ne face să suferim" [512]. "Iată ce uităm când comparăm fericirea părinţilor noştri cu fericirea noastră" [513].

Predecesorii au acţionat sporind puterea productivă nu pentru a cuceri bunuri care erau pentru ei fără valoare.

> "Pentru a le aprecia, le-a fost necesară mai întâi contractarea gusturilor şi habitudinilor pe care nu le aveau, adică au trebuit să-şi schimbe natura." [514]. "Oamenii deci au trebuit să se schimbe pentru a fi mai fericiţi" [515].

**Dar o atare transformare s-a produs nu dintr-un atare scop ci dintr-o altă cauză.**

> "O schimbare de existenţă, fie că e bruscă ori pregătită, constituie întotdeauna o criză dureroasă, întrucât ea violentează instinctele dobândite care rezistă .... Este o operaţie laborioasă menită să dezrădăcineze habitudinile pe care timpul le-a fixat şi organizat în noi.... Nu este îndestulătoare o generaţie pentru a desface opera unor generaţii, pentru a pune un om nou în locul celui vechi." [516].

Durkheim admite, deci, ideea că oamenii îşi schimbă natura şi că orice asemenea "schimbare de existenţă" antrenează o "criză" dureroasă a omului, adică o criză antropologică. El nu aderă însă la acele teorii (cum este cea freud-iană) care împărtăşesc ideea că "civilizaţiile istorice" (noile situaţii

umane) scot chiar şi numai o funcţie de sub legea naturală a stării de sănătate, astfel încât legea istoriei (progresul continuu) nu poate răsturna legile cosmice ale naturii umane. Ceea ce nu înseamnă că oamenii nu se schimbă. De la o situaţie antropologico-istorică la alta ei trebuie să se schimbe pentru a fi "fericiţi". Schimbarea aceasta îşi are cauza în schimbarea societăţii.

Deci, schimbarea de existenţă este produsă nu de variaţia nevoilor umane (adică de creşterea în intensitate a vreunei nevoi), ci de cu totul alte cauze, care se localizează în societate (în alte fenomene sociale). Aceasta cu atât mai mult cu cât o asemenea schimbare e dureroasă. "Metamorfozele muncii", remarcă Durkheim, costă mai mult decât aduc şi totuşi progresul diviziunii muncii nu poate fi stopat.

> "Munca este încă concepută ca o sursă de servitute şi durere, omul caută încă atracţia vremurilor primitive. Metamorfozele muncii costă mai mult decât aduc, iar generaţiile care le inaugurează nu culeg roadele. În consecinţă, ceea ce-i întreţine pe oameni într-o atare întreprindere nu este aşteptarea unei fericiri mai mari. Sporeşte oare, fericirea individului pe măsură ce omul progresează? Nimic nu este mai îndoielnic. Există, desigur, plăceri care nu erau accesibile naturilor mai simple. Dar, în schimb, noi suntem expuşi unor suferinţe care pe aceia îi ocoleau şi deci nu e sigur că balanţa e în profitul nostru." [517].

**3** **Maniera de a fi fericit se află sub influenţa societăţii.**
Condiţiile de existenţă similare aceluiaşi mediu fizic şi social, determină, în mod necesar, aceeaşi manieră de a fi şi, în consecinţă:

> "aceeaşi manieră de a fi fericit comună tuturor. Dacă din fericirea indivizilor se scade tot ceea ce este datorat cauzelor individuale sau locale pentru a reţine produsul cauzelor generale şi comune, reziduul astfel obţinut constituite ceea ce numim fericirea medie. .... Aceasta are aceeaşi unitate şi aceeaşi realitate, ca tipul mediu al societăţii, omul mediu al lui Quételet, întrucât ea reprezintă fericirea de care este îndrituită a se bucura această fiinţă ideală." [518].

"Fiinţa aceasta ideală" este tot una cu omul social, adică cu acea parte din individ datorată influenţei "cauzelor generale şi comune" din mediul social.

**Din acest punct de vedere, omul social al lui Durkheim este**

**general pentru că e social.**

**Un fel de a fi comun tuturora nu este, prin aceasta, o mediocritate, ci un mod exemplar de a fi care are deci putere morală. Omul mediu al lui Qételet este DOAR MEDIOCRU, OMUL SOCIAL al lui Durkheim este moral.**

**Ceea ce devine semnificativ în plan sociologic (adică în planul şi la scara colectivităţii, al grupului social) nu este variaţia fericirilor individuale, ci a „fericirii medii", adică a acelui mod de a fi fericit care este comun marii majorităţi a membrilor unei societăţi. Fericirea a cărei regresiune e atestată de dezvoltarea sinuciderii este fericirea medie.**

> "Ceea ce dovedeşte mareea ascendentă a morţilor voluntari, nu se leagă de faptul că există un număr mai mare de indivizi prea nefericiţi spre a suporta viaţa – ceea ce n-ar cântări nimic asupra celorlalţi care sunt totuşi majoritatea – ci de faptul că fericirea generală a societăţii scade .... Cu alţi termeni, deficitul crescător, revelat astfel, nu e compensat de nimic" [519].

Se poate vorbi deci despre o fericire generală sau medie şi aceasta este un indicator al stării de *normalitate socială*, adică al socialităţii însăşi. Dar fericirea generală nu este decât o formă de exprimare a unui fenomen de adâncime, ascuns, nevizibil, care este tocmai starea de sociabilitate. Când această stare, când socialitatea însăşi scade (se produc deci diminuări ale ei în raport cu membrii unei societăţi) acest fenomen se manifestă sub forma unui deficit de fericire medie şi se exteriorizează prin statistica sinuciderilor (scăderea preţuirii vieţii).

**Aceasta înseamnă că nimic nu poate compensa în om deficitul de socialitate încât regresul omului social sau moral din individ conduce la o creştere a "nefericirii", la o scădere a "fericirii medii".**

Acest regres conduce la nefericire şi la sinucidere. Aceasta înseamnă că s-a produs o desocializare (deficit de socialitate) fie în sensul comprimării conştiinţei colective, fie în sensul blocării efectelor morale (de solidaritate) ale diviziunii muncii sociale. Acest fenomen se petrece deci în cadrul procesului de trecere de la solidaritatea mecanică la cea organică.

E de reţinut că sursa nefericirii şi a suferinţei nu este diminuarea plăcerii ci diminuarea omului social sau moral din individ.

> "Cauzele de care /morţile voluntare/ depind nu epuizează decât o parte a energiei [respectivei nefericiri] sub formă de sinucideri ....

> Acolo unde ele nu-l determină pe om să se omoare suprimând total fericirea, reduc, în proporţii variabile, excedentul normal al plăcerilor asupra durerilor. E posibilă o sporire a fericirii prin combinarea unor circumstanţe particulare, dar aceste variaţii accidentale nu au nici un efect asupra fericirii sociale" [520].

Vedem, aşadar, care este sursa iluziei hedoniste. Cel ce crede că acumulând bunuri şi bani va avea mai multă fericire se înşeală. Această acumulare hedonistă (şi de obiecte ale plăcerii) nu poate anula "diminuarea omului" (Tocqueville). Sursa nefericirii este diminuarea sau regresul omului social sau moral din individ (adică prăbuşirea conştiinţei comune şi/sau a vocaţiei şi moralei profesionale).

4 Deşi progresul şi diviziunea muncii, de o parte, şi diminuarea fericirii sunt două ordini de fapte concomitente, nu există nici un raport între ele. Fiindcă, plăcerea ca şi durerea sunt relative. Nu există o fericire absolută. Fericirea societăţilor inferioare nu e mai mare decât a societăţilor noastre.

> "Căci nu-i putem măsura intensitatea relativă decât prin forţa cu care ne ataşează de viaţă în general, de genul nostru de viaţă în particular. Ori popoarele cele mai primitive ţin tot atât la existenţă, în particular, la propria lor existenţă ca şi noi la a noastră.
> Nu există deci nici un raport între variaţia fericirii şi progresul diviziunii muncii." [521].

Fericirea socială înseamnă, iată, pe lângă media fericirilor, şi forţa cu care suntem legaţi (ataşaţi) de *genul nostru de viaţă* în particular. Această forţă scade sau creşte (între anumite limite). Prin urmare, transformările pe care le-au suferit societăţile nu pot fi explicate prin influenţa pe care o exercită asupra acelor transformări variaţia fericirii oamenilor pentru că nu această influenţă le-a determinat.

Cum diviziunea muncii progresează nelimitat, iar fericirea socială se menţine între anumite limite ("praguri critice") înseamnă că acest proces nu poate fi explicat prin variaţia fericirii şi deci teoriile hedonist-utilitariste nu ne pot da un răspuns mulţumitor la problema în discuţie.

Cum progresul diviziunii muncii e continuu, iar variaţia fericirii e discontinuă (menţinându-se între anumite praguri critice), înseamnă că una n-o explică pe cealaltă.

Mai mult decât atât, teoria lui Durkheim ne previne asupra unei caracteristici mai generale a socialului.

**Există, în social, procese care se manifestă sub formă continuistă şi procese care se desfăşoară după un model pulsator.**

După o pulsaţie de tip *ab* urmează una de tip *ba* (cu schimbarea semnelor celor două elemente şi deci a vectorilor). Acesta este modelul de mişcare prin înaintare-întoarcere, printr-un ciclic "du-te vino". Fericirea, plăcerea, reziduurile paretiene (cum o să vedem) se mişcă după acest model.

Dimpotrivă, procese precum industrializarea, diviziunea muncii, construcţia statului etc., se desfăşoară continuist, adică până îşi încheie ciclul evoluţionar (îşi epuizează potenţialul de evoluţie). În vreme ce acestea se desfăşoară continuu şi uniliniar, celelalte (fericirea, plăcerea, reziduurile etc.) se desfăşoară discontinuu, prin ciclicităţi, prin alternări şi prin caracter bidimensional.

Tönnies ne previne că şi relaţia dintre comunitate/societate se desfăşoară tot după un model alternant.

De ce n-am crede, spre pildă, că şi relaţia solidaritate mecanică/ solidaritate organică se manifestă tot după un model alternant (bidimensional) şi nu după unul unievoluţionar?!

**Orice societate, aşadar, este constituită concomitent din procese unievoluţionare şi din procese ciclice (bidimensionale) sau din evoluţii lineare şi din alternări (bipolarism).**

Socialul este deci concomitent "ondulator" şi "corpuscular", continuu şi discontinuu, evoluţionar şi recesiv, se compune din mişcări înainte şi din întoarceri, din stări (sau procese) unidimensionale şi bidimensionale (pentru ca în "punctele" de intersecţie să se manifeste şi posibilitatea creaţiei).

Analizând cele două procese – diviziunea muncii şi căutarea fericirii –, Durkheim descoperă că ele au modele de variaţie diferite. Neavând legi comune, este clar că unul nu-l poate explica pe celălalt, ceea ce era de demonstrat.

Concluzia cea mai tulburătoare a teoriei durkheimiste este aceea că preocuparea pentru calitatea vieţii nu este o variabilă sociologic relevantă ci una psihologică (individuală sau de grup).

Prin urmare teoriile despre calitatea vieţii nu pot explica schimbările din societate şi deci nici direcţia de mişcare (evoluţie) a unei societăţi (de ce într-acolo şi nu în altă direcţie?) etc.

În plus, ne dăm seama că schimbarea societăţilor n-are nici o legătură cu fericirea oamenilor, ceea ce este într-adevăr tulburător. (Este şi motivul pentru care teoriile utilitarist-hedoniste nu pot explica schimbarea şi nu pot fi utilizate ca infrastructură teoretico-ideologică a reformelor).

**Cum se explică un atare paradox?**

Făcând abstracție de o situație dată (oricare ar fi ea) este de reținut că, în viziunea lui Durkheim, o societate dominată de o mentalitate utilitaristă (hedonistă) şi de o filosofie socială economistă, nu va putea rezolva problemele pe care le ridică schimbarea, tranziția, teoriile schimbării în genere. Societatea guvernată de aceste elite va fi condamnată la un eşec epistemologic şi deci programatic.

Aceasta arată încă o latură prin care ne putem convinge de calitatea de "învățător" actual pe care-o are secolul al XIX-lea european şi deci ciclul sociologiei clasice europene. Atunci s-au "predat" lecții pe care mulți contemporani – mai ales cei care cred că ceea ce e mai recent e mai valoros – nu le-au învățat.

Ştiința socială trebuie să renunțe deci la comparațiile utilitariste în care s-a complăcut prea mult. Şi totuşi.

> "Pentru care rațiune va suscita individul prin el însuți schimbări care-l costă întotdeauna o oarecare povară dacă nu obține din ele mai multă fericire?"

**Cauzele acestor schimbări trebuie căutate în mediul social. Variațiile care se produc în acest mediu provoacă pe acelea prin care trec indivizii şi societățile. Aceasta este o regulă de metodă aplicabilă în continuare.**

Durkheim polemizează cu teoriile:

a) evoluționistă;
b) contractualistă;
c) utilitaristă;
d) cu ideea liberală, etc.

Iată de ce teoria sa este multiparadigmatică, iar concepția sa provoacă întâlnirea a două câmpuri stilistice: a) naturalismul şi b) romantismul. De fapt: a) romantismul şi b) clasicismul din care iese "naturalismul" în varianta sa sociologistă: sociologismul obiectivist al lui Durkheim.

Din două lucruri total cunoscute şi total tradiționale iese un efect total nou. Este cazul inovației naturaliste; clasicismul şi romantismul au generat, în punctul lor de maximă interferență, "naturalismul". Este un caz de inovație diamorfică asupra căruia nu este locul să stăruim aici.

Demonstrația durkheimistă atinge aici virtuozitatea. Comparând faptele (seriile lor), nu la întâmplare ci prin legile lor de manifestare, el constată o incompatibilitate legică între cele două serii. Ceva rămâne totuşi în această analiză dincolo de cele două paradigme aflate în conflict: cea sociologistă şi cea utilitaristă.

Examinând, bunăoară, raportul dintre timp şi plăcere, Durkheim constată că variațiile plăcerii se produc, peste tot unde există plăcere, adică peste tot unde există om şi peste tot se aplică aceeaşi lege psihologică ce situează plăcerea între două praguri critice dincolo de care – în jos şi în sus – plăcerea scade. Prin urmare, nici timpul, nici influența lui corosivă, nici noutatea nu influențează o atare lege.

> "Nu există societate unde această lege să nu s-aplice; ea se aplică deci şi acolo unde diviziunea muncii nu progresează .... Un mare număr de popoare primitive trăiesc într-o stare staționară din care nu se gândesc să iasă. Ele nu aspiră la nimic nou. şi totuşi fericirea lor este supusă şi ea aceleiaşi legi comune. Este la fel la țară ca şi la popoarele civilizate. .... În fine, în sânul aceleiaşi societăți, diviziunea muncii se dezvoltă, mai mult ori mai puțin repede, după epoci; or, influența timpului asupra plăcerilor este mereu aceeaşi." [522].

Legea variației plăcerii n-are deci nici o legătură cu legea noutății. În al doilea rând, instituționalizarea plăcerii, de pildă, reduce variația şi deci ar urma să reducă plăcerea. Or lucrurile sunt ceva mai complicate. Există o nevoie de stabilitate în bucurii şi de regularitate în plăceri. Aşa cum ne place schimbarea ne ataşăm totodată de ceea ce ne place. Există în fine o relație între repetiție şi plăcere. Repetarea menține caracterul agreabil al unui obiect.

Cu toate acestea, societățile transgresează grade ale plăcerii pe un ax care descrie regimul legii de variație al plăcerii. Acest ax are, cum am precizat, un minim şi un maxim, în afara cărora începe nefericirea.

**Repetiția deci capătă două forme:**
**a) ceremonială (care menține plăcerea)**
**b) instituțională (care o diminuează).**

Confuzia celor două forme de repetiție stă la baza prejudecății că plăcerea este procurată exclusiv de noutate.

# SOLIDARISMUL ŞI SOCIOLOGIA SCHIMBĂRII SOCIALE SOCIOLOGIA AGRESIUNII ŞI A MANIFESTĂRILOR CREATOARE

## Densitatea dinamică sau morală a societăţilor. De la teoria darwinistă a "contactelor agresive" la teoria durkehimistă a "contactelor creatoare"

### 1. Densitate dinamică sau morală
### 2. Expansiune şi condensare. Volum, densitate, contacte agresive şi creatoare
### 3. Inteligenţă, hipertrofie şi nevroză

1 Aşadar, căutarea fericirii nu poate fi o cauză a diviziunii muncii şi deci a trecerii de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică. Să examinăm adevărata cauză a schimbării şi a diferenţierii sociale în viziunea lui Durkheim.

Ne vom întâlni aici cu un nou concept durkheimist, cel de *densitate dinamică*, adică cel care distinge între densitate fizică şi densitate morală. Aceasta, dimpreună cu creşterea volumului populaţiilor par a fi cauza reală a marii transformări istorice examinate de către Durkheim. Densitatea dinamică desemnează frecvenţa interacţiunilor dintre membrii unei societăţi înlăuntrul aceluiaşi spaţiu social, ceea ce reprezintă, altfel spus, intensificarea comunicării dintre indivizi, creşterea numărului legăturilor morale dintre ei. Densitatea fizică se referă la numărul indivizilor în cadrul aceleiaşi unităţi spaţiale (spaţiu fizic şi social). Deşi densitatea este o cauză care face posibilă transformarea, aceasta acţionează prin indivizi, or factorul individualităţii este un element important în tot ceea ce se întâmplă cu societăţile moderne.

În acest sens creşte şi spaţiul de manifestare liberă a individului. Dar şi aceasta este doar o potenţialitate. Lucrul încă mai interesant este că densitatea mărită înseamnă contacte mai frecvente şi o îngustare a zonei de afirmare a individualităţii în raport cu aceeaşi unitate de spaţiu fizic.

**Aceasta este tensiunea cea mai tipică şi ea indică natura polară, contradictorie, a fenomenului densităţii: creează mai multă libertate individuală, dar în acelaşi timp îngustează spaţiul manifestărilor individuale.**

Indivizi mai mulţi înseamnă contacte mai multe (*densitate dinamică sau morală*), dar şi spaţiu mai mic pentru fiecare individ. Aceasta în raport cu spaţiul fizic sau cu un spaţiu social netransformat. Dacă societatea ar fi rămas în cadrul vechiului tip de solidaritate prin asemănare, rezultatul unei asemenea densităţi sporite ar fi fost creşterea agresivităţii.

Prin urmare, se punea problema unei alternative între: creşterea agresivităţii ori creaţia unui nou tip de asociere/solidaritate umană (adică de legătură socială). Ne dăm seama că în această chestiune Durkheim ajunsese în zona de întâlnire cu o altă mare paradigmă a epocii: DARWINISMUL SOCIAL.

În baza acesteia, legea care guvernează contactele dintre oameni este lupta pentru supravieţuire şi selecţia naturală. Teoria darwinistă este deci o teorie a contactelor sau întâlnirilor agresive de vreme ce relaţia socială ia forma luptei pentru supravieţuire.

Durkheim va "revoluţiona" paradigma şi astfel va transforma teoria contactelor agresive. Dar să examinăm pe rând chestiunile.

Societăţile cu solidaritate mecanică se bazau pe o structură segmentară. La un moment dat această structură dispare, or această dispariţie nu putea avea decât o cauză: apropierea indivizilor care erau separaţi (segmentele sociale îi ţineau închişi în alveolele lor). În consecinţă, mişcările se transmit între părţile masei sociale care până atunci nu se atingeau.

În cadrul "sistemului alveolar", inter-relaţiile indivizilor erau închise în interiorul alveolei de care ţineau. "Erau ca un fel de viduri morale între segmentele diverse. Aceste goluri se umplu pe măsură ce sistemul se nivelează. Viaţa socială în loc de a se concentra într-o multitudine de mici foaiere distincte şi asemănătoare, se generalizează, adică apar contacte şi între vechile segmente fragmentate." Raporturile sociale – intra-sociale – devin mai numeroase pentru că se întind dincolo de vechile limite. Diviziunea muncii progresează pe măsură ce sporeşte numărul indivizilor care se află în măsură suficientă în contact spre a acţiona unii asupra altora.

**Deci există o creştere a volumului societăţii fie prin sporirea segmentelor sociale (între care nu există legături) sau prin sporirea densităţii dinamice, adică prin sporirea interacţiunilor sociale, şi deci prin anihilarea graniţelor dintre segmente.**

> "Dacă convenim să denumim densitate dinamică sau morală această apropiere şi comunicarea activă care rezultă, vom putea spune că progresul diviziunii muncii este în relaţie directă cu DENSITATEA MORALĂ SAU DINAMICĂ a societăţii." [523].

Însă densitatea morală nu poate spori fără ca densitatea materială la rându-i să crească şi aceasta serveşte de măsură pentru cea dintâi.

**Observăm aşadar că densitatea are în accepţiunea durkheimistă două înţelesuri: densitate fizică – constând în creşterea numărului de indivizi în acelaşi spaţiu şi pentru aceleaşi activităţi – şi densitate morală – constând în intensificarea comunicării dintre indivizi şi grupuri.**

Chestiunea fusese observată şi de către Spencer care remarca:

> "creşterea produsă de uniunea grupurilor se acompaniază şi cu o creştere interstiţială" [524].

2 "Condensarea progresivă a societăţii" se produce istoric în trei moduri:
1. În vreme ce expansiunea societăţilor inferioare se produce prin *răspândirea* pe arii întinse, la popoarele mai avansate, dimpotrivă, populaţia evoluează spre şi prin *concentrare* (trecerea de la economiile pastorale la cele agricole – unde încă persistă întinderi de pământ între familii – şi de aici la economiile urbane, concentrarea creşte).
2. Formarea oraşelor este un "alt simptom" al aceluiaşi fenomen.

> "Oraşele rezultă întotdeauna din nevoia indivizilor de a se ţine în contact constant şi cât mai intim posibil; ele sunt tot atâtea puncte în care masa socială se contractă ....; ele nu se pot multiplica şi întinde decât dacă densitatea morală creşte" [525]

Apare tendinţa provincialilor de a aflui spre oraşe.
Întrucât societăţile încep printr-o perioadă agricolă, Tarde priveşte apariţia centrelor urbane ca semn de bătrâneţe şi decadenţă. În realitate însă, lucrurile sunt amestecate. La unele popoare (precum indienii din Americi) perioada agrară a durat cât şi popoarele însele. La Roma şi Atena perioada agricolă a încetat devreme. În Occident ea n-a existat niciodată fără amestec. Invers, viaţa urbană a început mai devreme.
3. În fine, creşte numărul şi rapiditatea căilor de comunicaţie şi transmisie. Suprimând vidul care separă segmentele sociale, sporeşte densitatea societăţii. Intensificarea comunicaţiei (căi de comunicaţii şi transmisie) este simbolul densităţii morale.

**Societăţile sunt cu atât mai voluminoase cu cât sunt mai avansate şi cu cât munca este mai divizată.**

Vestigiile tipului precedent se regăsesc dedesubtul celui actual şi aşa mai departe. Este formulat aici un principiu din care profesorul H.H. Stahl a dezvoltat o nouă metodă: metoda arheologiei sociale pe care a folosit-o în cercetările asupra "satului devălmaş românesc".

**Durkheim stabileşte un principiu de analiză dinamică: întotdeauna sub şi într-un cadru (ruaj) social nou (cum ar fi cel urban) se mențin şi vechile diviziuni sociale.**

Multe societăți vechi se mențin sub această formă. **Principiul metodologic derivat** de aici este:

> "Cele mai vaste dintre aceste subdiviziuni /sociale/, cele care le cuprind pe celelalte, corespund tipului social inferior cel mai apropiat în timp.... Se regăsesc astfel la popoarele cele mai avansate urmele organizării sociale celei mai primitive" [526].

Cât priveşte raportul dintre volumul societăților şi diviziunea muncii, există excepții. Astfel, China şi Rusia sunt mult mai voluminoase decât națiunile cele mai civilizate ale Europei. La aceste popoare diviziunea muncii nu se dezvoltă în relație cu volumul social.

**O societate segmentară poate atinge un mare număr de segmente şi astfel îşi sporeşte dimensiunile (volumul) dar nu-şi schimbă tipul.**

Dezvoltarea de tip modern este intensivă (se manifestă prin concentrare colectivităților). Dezvoltarea prin extensiune (în "lărgime") este opusă dezvoltării în "adâncime" şi se manifestă prin expansiuni şi prin simpla răspândire în spațiu a unui tip social nedezvoltat. Trebuie să facem distincție, deci, între *dezvoltarea* tipului social şi simpla sa expansiune când respectivul tip social rămâne nedezvoltat.

Vom ține seamă de faptul că există societăți care cresc prin expansiune simplă şi pe seama altor spații (ceea ce marxiştii au numit "dezvoltarea în lărgime", care implică o simplă repetare, reproducere a tipului social nedezvoltat), după cum există societăți care se dezvoltă prin dezvoltarea tipului social însuşi, adică prin transformare ("dezvoltarea în adâncime").

> "Creşterea volumului social nu accelerează întotdeauna progresul diviziunii muncii, ci numai când masa se contractă în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură" [527].

Prin urmare:

**volum + densitate dinamică = progres al diviziunii muncii**.

Se poate formula **lege**a următoare:

> "Diviziunea muncii variază în relație directă cu volumul şi densitatea societăților şi dacă ea progresează continuu în cursul dezvoltării sociale, este pentru că societățile devin în mod regulat tot mai dense şi mai voluminoase"[528].

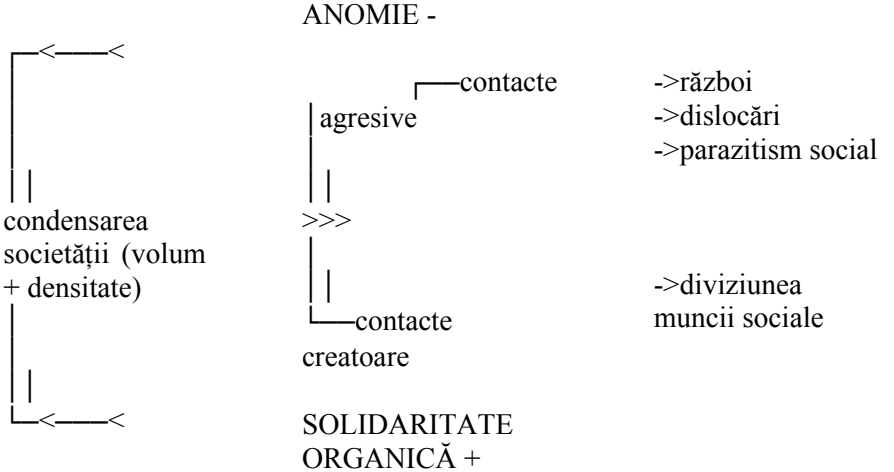
Creşterea şi condensarea populațiilor nu permit, ci necesită, o diviziune mai mare a muncii. Durkheim nu vrea să elimine orice variabilă psihologică intermediară între cele două principale, volum şi densitate pe de o parte, diviziunea muncii pe de alta.

Însă noi am derivat **un concept sociologic latent** care face oarecum loc şi factorului psihologic.

Este vorba despre un tip special de contacte, **CONTACTELE CREATOARE.**

În fapt, Durkheim subînțelege prin densitate morală, comunicația activă, creatoare. Dar densitatea poate conduce la contacte agresive manifestate fie sub forma războaielor, fie sub forma dislocării unor mari mase de populație silite să migreze în căutarea altui loc social.

Prin urmare, schema reală este aceasta:



În acest punct Durkheim vine direct în raport cu teoria darwinistă pe care pare a o confirma, cum procedase şi cu teoria spenceriană. Întrebarea este: "de ce oamenii se specializează?"

> "Dacă munca se divizează tot mai mult pe măsură ce societăţile devin tot mai voluminoase şi mai dense, aceasta nu este din cauză că circumstanţele exterioare sunt mai variate, ci pentru că lupta pentru viaţă este mai acută" [529].

Iată-l dar pe Durkheim invocând teoria lui Darwin, care a observat că două organisme având aceleaşi nevoi şi urmărind aceleaşi obiecte se găsesc pretutindeni în *rivalitate*. Dacă numărul lor sporeşte astfel că trebuinţele nu mai pot fi satisfăcute, *războiul* izbucneşte. În acest punct s-ar părea că impasul e total şi totuşi Durkheim găseşte o altă ieşire decât cea darwinistă. Ce s-ar întâmpla dacă oamenii în loc de a lupta unii contra altora şi-ar împărţi sarcinile diferenţiindu-se, căutând deci o nouă soluţie şi deci un alt *modus vivendi*.

Adică procedând creator şi cooperativ în loc de a se relaţiona agresiv şi deci distrugător. Lucrul acesta fusese sesizat şi de către Darwin în cazul speciilor. El a făcut observaţia curioasă că în locurile cu mare densitate se înfăţişează şi o mare diversitate de specii. Se pare deci că şi în natură operează o asemenea tendinţă spre a diminua lupta pentru supravieţuire.

> "Astfel, zice Darwin, într-o regiune puţin întinsă, deschisă imigraţiilor şi unde, în consecinţă, lupta individului contra individului trebuie să fie foarte intensă, se remarcă întotdeauna o mare diversitate a speciilor care-o locuiesc. Am observat că o suprafaţă acoperită cu gazon de trei picioare pe patru, care fusese expusă timp de ani aceloraşi condiţii de viaţă, hrănea 200 de specii de plante aparţinând la 18 genuri şi 8 ordine, ceea ce arată cât de mult diferă aceste plante unele de altele" [530].

Animalele se supun aceleiaşi legi. Se pot găsi pe un stejar până la două sute de specii de insecte, aflate în relaţie de bună vecinătate, care însă nu s-ar putea accepta reciproc dacă n-ar fi de specii diferite.

> "Ar fi imposibil, zice Haekel, ca un asemenea număr de indivizi să trăiască pe acest arbore numai pe seama scoarţei ori doar a frunzelor" [531].

Aceeaşi lege acţionează asupra oamenilor. Numai că la oameni apare un aspect distinct, fiindcă ei nu sunt de specii diferite şi nici nu se află în stare de diferenţiere de la început. Dimpotrivă, ne spune Durkheim, societăţile primitive sunt omogene.

Pe de altă parte, nici condiţiile exterioare nu sunt în stare să producă diferenţierea oamenilor şi deci să reducă efectele agresivităţii, ale luptei pentru supravieţuire. Rămâne un singur răspuns: oamenii îşi creează împreună diferenţierea, adică ei sunt creatorii unui nou modus vivendi constând în trecerea de la omogenizare la specializare.

Întrucât, va observa el, dacă oamenii îşi diferenţiază ocupaţiile (deci îşi accentuează deosebirile, de fapt şi le creează), în loc de a lupta unul contra celuilalt pentru ocuparea aceluiaşi tip de activitate, ei se vor căuta unii pe alţii pentru a atinge complementaritatea sarcinilor, necesară atingerii unui scop comun.

**Durkheim a întors aşadar teoria lui Darwin spre un surprinzător înţeles: oamenii se specializează, se fac pe ei înşişi după tipare diferenţiate, ca să reducă, să diminueze cantitatea de agresivitate.**

Ei transfigurează, altfel spus, întâlnirea, contactul naturalmente agresiv, într-o întâlnire, un contact socialmente cooperativ.

Oamenii se creează şi astfel creează pacea (o nouă pace). Oprirea creaţiei înseamnă război. Cauza războaielor este deci blocarea procesului creator în zona contactelor umane (colective).

Iată dar cum teoria luptei pentru supravieţuire şi a contactelor agresive devine prin Durkheim teorie a cooperării şi a contactelor creatoare. Procesul social antrenează deci ori un proces de creştere a valului agresiunii, ori un proces de intensificare creatoare.

**Prin urmare cultura este o necesitate vitală, adică rezultă din necesitatea conservării speciei.**

Cu cât diferenţierea e mai mare cu atât agresiunea e mai mică şi invers.

> "Dacă ne reprezentăm diversele funcţii (diferenţiate, deci) sub forma unui fascicul ramificat, ieşit dintr-o tulpină comună, lupta este minimă între punctele extreme, şi sporeşte în mod regulat pe măsură ce ne apropiem de centru. Este astfel nu doar în interiorul fiecărui oraş, dar şi în toată cuprinderea societăţii. .... Cei care se achită de aceeaşi funcţie nu pot prospera decât unii în detrimentul celorlalţi" [532].

> "Graţie diviziunii muncii, rivalii nu mai sunt obligaţi să se excludă reciproc" [533] .

**Diviziunea muncii, aşadar, elimină agresivitatea socială.**

"Diviziunea muncii este deci un rezultat al luptei pentru viaţă". Există însă şi o consecinţă secundară a diviziunii muncii când "funcţiile diferite intră în concurenţă". "În perioadele de foamete şi criză economică, funcţiile vitale sunt obligate spre a se menţine să preia şi subzistenţa funcţiilor mai puţin esenţiale." Se produce deci o eliminare a unor funcţii, (o pierdere funcţională). În fine "câteodată pot să apară hipertrofii funcţionale care induc suferinţă altor funcţii. De exemplu, există societăţi în care sunt prea mulţi funcţionari sau soldaţi, sau prea mulţi intermediari (…) etc., celelalte profesii suferă atunci de această hipertrofie. O altă consecinţă secundară, pozitivă de data aceasta, este dezvoltarea puternică a unor funcţii psihice, cum ar fi inteligenţa, graţie diviziunii"[534].

> "Viaţa cerebrală se dezvoltă pe măsură ce concurenţa devine mai vie şi în aceeaşi măsură. Se constată aceste procese paralele nu numai în cadrul elitelor ci în toate clasele sociale" [535].

Mediul, schimbându-se, creşte rolul inteligenţei în viaţă. Dar odată cu asemenea creşteri apare o altă consecinţă: maladiile mentale cresc proporţional cu civilizaţia, de preferinţă în oraşe şi mult mai frecvente în marile oraşe decât în cele mici.

**Odată cu "progresul cerebral" creşte şi sensibilitatea cerebrală astfel că se poate vorbi despre o nevrozare progresivă potenţială în civilizaţie.**

Însă creşterea inteligenţei şi a sensibilităţii sunt factori de creştere a disponibilităţii pentru schimbarea culturală, în genere pentru o cultură mai intensă şi mai variată.

Cultura are şi un alt rol deosebit de important pe care Durkheim îl lasă oarecum în plan secund, în arier-planul discuţiei sale. Este vorba despre rolul ei de liant al unei societăţi supuse presiunii uriaşe a fenomenului de creştere a volumului şi a densităţii.

> "Diviziunea muncii nu se poate efectua decât între membrii unei societăţi deja constituite".

Deci între indivizi care se află într-o *prelegătură socială*, capabilă să-i menţină uniţi în ciuda creşterii agresivităţii provocate de sporirea densităţii. Darwin a determinat procesul de disjuncţie progresivă a indivizilor şi l-a legat de faptul că în natură indivizii sunt izolaţi şi străini unii de alţii. Or, în acest caz, concurenţa îi opune pe unii altora separându-i şi mai mult. Darwin a numit acest proces "legea divergenţei caracterelor". Diviziunea muncii însă nu doar opune, ci şi unifică; ea face să conveargă activităţile pe care tot ea le diferenţiază: apropie ceea ce separă. Întrucât concurenţa n-avea cum să determine un atare rezultat înseamnă că el a preexistat. De aici decurge o CONCLUZIE de o SPECIALĂ însemnătate teoretică şi metodologică, trecută sub tăcere de mai toată lumea:

> "este necesar ca indivizii între care se angajează lupta să fie deja solidari şi să simtă aceasta, adică să aparţină aceleiaşi societăţi. De aceea acolo unde acest sentiment de solidaritate este prea slab pentru a rezista influenţei dispersante a concurenţei apar cu totul alte efecte decât diviziunea muncii. .... /În atari cazuri/ locuitorii în loc de a se specializa se retrag definitiv sau provizoriu din societate; ei emigrează...." [536].

Iată dar că emigraţia se explică prin slăbirea conştiinţei colective şi a solidarităţii. Pe de altă parte, slăbirea energiei creatoare şi a voinţei de specializare (vocaţia muncii) este accentuată acolo unde solidaritatea este scăzută. Tradiţia este deci un potenţial evoluţionar. Iată cum, pentru ca o societate să poată progresa ea trebuie să aibă o tradiţie foarte puternică, altfel doar se dispersează, nu progresează. **Tradiţia** este deci condiţia progresului.

Împărţirea funcţiilor între indivizi (şi grupuri) implicată de diviziunea muncii nu se desfăşoară după un plan dinainte stabilit, ci presupune existenţa unei solidarităţi, a unei înţelegeri, un consens tacit, deci al unui plan mai adânc de solidaritate între membrii grupului. Acest lucru e deosebit de important la începutul procesului, când ştim că agresivitatea este foarte mare (conform legii lui Durkheim cum că în "centru" şi deci în jurul funcţiei încă nediferenţiate, agresivitatea e maximă când numărul indivizilor creşte ori

numărul interacțiunilor dintre ei scade, cum se întâmplă când dispare o „industrie", de exemplu). Or acest plan profund al solidarității este de natură afectiv-simbolică şi reprezintă un cadru care menține sentimentul solidarității în cazul indivizilor separați ori aflați în concurență sau în opoziție.

**Pe de altă parte, agresorul unui grup va încerca întotdeauna să distrugă tocmai acest cadru, să uzurpe simbolurile centrale, să anihileze sentimentul de solidaritate dintre părțile aflate în competiție sau în conflict.**

Când agresorul reuşeşte, apare emigrarea şi blocarea procesului de diviziune a muncii sociale.

> "Diviziunea muncii nu se poate produce, iată, decât în sânul unei societăți preexistente. Prin aceasta, nu înțelegem pur şi simplu că indivizii trebuie să adere *material* unii la alții, ci că este necesar să existe între ei *legături morale* .... Dacă raporturile care încep a se stabili în perioada tatonărilor nu sunt supuse la nici o regulă, dacă nici o putere n-ar modera conflictul intereselor individuale, n-ar putea să iasă nici o ordine nouă." [537].

Iată dar cât de importante sunt aceste legături morale care supraviețuiesc în surdina oricărui conflict. Când acestea sunt rupte, rezultatul e haosul.

Ruptura lui Durkheim cu teoriile epocii sale şi cu ideile sociale de epocă este radicală.

> "S-a greşit deci când s-a văzut în diviziunea muncii legătura fundamentală a vieții sociale. Munca nu se împarte între indivizi independenți, care, chipurile, se unesc şi se asociază pentru a-şi pune în comun diferitele aptitudini. Ar fi un miracol ca nişte diferențe să se poată racorda aşa de exact spre a forma un tot coerent. Departe de a preceda viața colectivă, ele derivă din ea. Ele nu se pot produce decât în sânul unei societăți şi sub presiunea sentimentelor şi nevoilor sociale .... Există deci o viață socială în afara oricărei diviziuni a muncii, pe care aceasta o presupune" [538].
>
> "Este necesar, deci, ca mai întâi societăți inferioare de acelaşi tip să

> se confunde în sânul aceleiaşi şi unei singure conştiinţe colective pentru ca procesul de diferenţiere să poată începe şi reîncepe.” [539]

Acest adevăr a fost ignorat de utilitarişti. Ei concep geneza societății din indivizi izolați şi independenți, care nu intră în relație decât pentru a coopera. Însă o atare teorie admite o veritabilă creație *ex nihilo*.

Astăzi, conştiinţa teoretică europeană s-a destrămat şi a recăzut sub nivelul de epocă atins de gândirea unificatoare durkheimistă. Au răbufnit din nou teoriile utilitariste, contractualiste, liberaliste (teoria “statului zero”) etc. care fuseseră istovite de gândirea înglobantă a lui Durkheim. Iată de ce întoarcerea la Durkheim este o veritabilă mişcare înainte, un adevărat progres al gândirii sociale. Această întoarcere se poate realiza prin critica de pe poziția teoriei durkheimiste a acelor paradigme care se aflau deja în rivalitate pe avanscena marii teorii izvodite de sociologul francez.

# NEOCOMUNITARISMUL
# PATOLOGIA SOLIDARITĂȚII SOCIALE
# ANOMIE ŞI SINUCIDERE

## Diviziunea muncii şi formele anormale. Sinuciderea egoistă, altruistă şi anomică

### I. Anomia sau despre iluziile bunăstării. Ce este anomia (1)

Despre *anomie* (*a* = fără, *nomos* = normă, regulă), se vorbeşte mult şi, în cele mai multe cazuri, confuz şi inadecvat. Lumea ştie, în genere, definiția etimologică a termenului, pe care o aplică apoi la voia întâmplării, făcând adică abstracție de definiția lui sociologică, prin care se stabilesc "cauzele", "mecanismele", "tipurile" şi formele de propagare ale anomiei într-o societate. Aşa se face că termenul a pierdut până şi rigoarea teoretică pe care i-a dat-o, de bine de rău, Durkheim. Înainte de a discuta relația anomiei cu diviziunea muncii sociale să trecem în revistă înțelesurile termenului.

Teoria anomiei, ca formă patologică a solidarității sociale, şi sociologia sinuciderii reprezintă un triumf al ideii comunitariste în sociologie. Patologia solidarității sociale se referă tocmai la „suferințele" comunității morale (din individ şi din afara lui). O atare abordare instituie primatul comunității în studiile sociologice, ceea ce reprezintă, în esență, o perspectivă neocomunitaristă. Este vorba despre un al doilea triumf al ideii comunitariste, după cel datorat doctrinei conservatoare primare a unor Burke, de Bonald, Disraeli, etc. Anomia este incomprehensibilă în afara unei sociologii comunitariste (care postulează primatul comunității morale în explicațiile sociologice). Ca orice creator de noțiuni noi, Durkheim a dat acestui termen un înțeles larg şi apoi a procedat prin circumscriere progresivă, până când a ajuns la o definiție restrânsă pentru conceptul său.

Urmărind variațiile sinuciderilor în raport cu variațiile prin care trece viața economică, Durkheim a observat că media sinuciderilor cunoaşte variațiuni în perioadele de perturbare ale vieții economice. El constată, bunăoară, că între 1845-1869, "creşterea anuală medie a numărului de falimente" a fost de 3,2%, dar în 1847, creşterea *anuală* a fost de 26%, în 1854 de 37%, iar în 1861 de 20%.

În acelaşi interval, creşterea anuală medie a numărului de sinucideri a fost de 2%, dar în perioadele de criză economică, media sinuciderilor a sporit enorm: cu 17% în 1847, cu 8% în 1854 şi cu 9% în 1861[540]). Insă, constată el, cauza sinuciderilor n-a fost sărăcia sau greutăţile vieţii, ci cu totul altceva. Dovadă că oscilaţia preţurilor şi greutăţile vieţii nu influenţează media anuală a sinuciderilor. Perioadele de bunăstare sau chiar de "renaştere colectivă" nu provoacă o scădere a sinuciderilor. Astfel, "cucerirea Romei" de către Victor-Emmanuel la 1870, consfinţind unitatea Italiei şi perioada de "renaştere colectivă" care i-a urmat n-au adus o scădere a sinuciderilor, ci chiar dimpotrivă, s-a însoţit cu o creştere deosebită a sinuciderilor. (înainte de 1870, cifra a rămas constantă, dar între 1871-1877 a crescut cu 36%).

La fel s-a întâmplat cu Prusia după 1866 şi 1870), unde "grăuntele de putere şi glorie a fost imediat urmat de o înmulţire bruscă a sinuciderilor". După 1870 Germania s-a unificat, "averea publică a fost sporită de o enormă despăgubire de război; comerţul şi industria au luat avânt. Extinderea sinuciderii n-a fost însă niciodată atât de rapidă, crescând cu 90% între 1875-1886, de la 3278 de cazuri la 6212 cazuri" [541].

Creşterea şi deopotrivă descreşterea *puterilor economice* şi *politice* nu influenţează media sinuciderilor.

Anomia are legătură directă cu slăbirea *puterii morale* a unei societăţi (ori a unor cazuri sociale ale acesteia). Iar, între puterea morală şi celelalte specii de puteri ale societăţii nu este o legătură direct proporţională, căci, în vremuri de creştere *bruscă* a prosperităţii economice (deci a puterii economice), de regulă, scade puterea morală a societăţii, adică ordinea şi, în consecinţă, creşte sinuciderea. Lucrul acesta îl precizează Durkheim în mod răspicat:

> "Dacă sinuciderile sunt sporite de crizele industriale sau financiare, fenomenul nu se datorează sărăcirii, de vreme ce şi valurile de prosperitate au aceleaşi efecte, *ci pentru că toate sunt crize, adică perturbări ale ordinii colective (s.n.). Orice zdruncinare a echilibrului, chiar dacă provoacă belşug şi sporirea vitalităţii generale, favorizează sinuciderea. Întotdeauna când structura socială suferă modificări importante, datorită, fie unei dezvoltări suplimentare, fie unui cataclism neaşteptat, omul îşi ia viaţa cu mai multă uşurinţă.* Cum este posibil?" [542].

Înainte de a-l urma pe Durkheim spre răspunsul la această întrebare să stăruim încă asupra conceptului însuşi de *anomie*. Vom observa deci, că, într-o primă accepţie, ***anomia*** *înseamnă orice "perturbare a ordinii*

*colective" (deci sociale) provocată fie de o creştere bruscă, fie de o scădere bruscă (o catastrofă, de exemplu)*. Numai atari oscilaţii bruşte pot provoca o asemenea "perturbare a ordinii colective".

Dacă deci vom spune că societatea românească se află, astăzi, în stare de anomie, ar însemna că, după o atare apreciere, această societate a trecut printr-un "cataclism neaşteptat" sau printr-o "dezvoltare suplimentară" care i-au afectat în mod radical "ordinea colectivă", şi structura socială. Aceasta ar fi tot una cu o stare de anomie, într-o accepţie lărgită. În altă parte, Durkheim precizează că numai acele schimbări bruşte, care afectează "sănătatea medie" a unei societăţi, sunt surse de anomie. Aceasta trimite deja la o specificare a noţiunii.

> "Natura umană este, în trăsăturile esenţiale, aceeaşi pentru toţi cetăţenii, deci nu ea va putea desemna limita variabilă necesară" [543].

a dorinţelor şi pasiunilor noastre, adică a acelor forţe interioare de care depinde echilibrul, fericirea, satisfacţia sau suferinţa noastră etc.

> "Abstracţie făcând de puterile exterioare ce o influenţează, sensibilitatea noastră este, prin ea însăşi, prăpastie fără fund, pe care nimic nu o poate umple" [544].

Anomia, într-un sens mai special, apare ca tot ceea ce este dezechilibrare dintre "forţele" noastre interioare (dorinţe, pasiuni, sensibilitate etc.) şi "forţele" exterioare (cantitate de bunuri economice, respectabilitatea, aprecierea, puterea, influenţa, privilegiul, prestigiul etc.). In orice moment ar trebui, deci, ca între "plăcerea acţiunii" şi "neliniştea dureroasă care o însoţeşte" să existe o balanţă favorabilă celei dintâi. Anomia este, deci, în acest plan, starea care răstoarnă o asemenea balanţă, demotivează acţiunea, o face neplăcută, lipsită de sens, dureroasă, absurdă chiar. Ca să nu se întâmple astfel,

> "ar trebui în primul rând ca **pasiunile să fie limitate** (s.n.); doar aşa ar putea să se armonizeze cu posibilităţile existente şi să fie deci, realizabile. Dacă nimic din interiorul individului nu poate fixa limitele, atunci este nevoie de o **forţă exterioară** (s.n.). Trebuie ca o *putere regulatoare* să joace pentru nevoile morale acelaşi rol ca cel al organismului pentru nevoile fizice; trebuie deci să fie o *putere morală*. (...) Constrângerea materială ar fi fără

> efect; sufletul nu poate fi modificat de forţe fizico-chimice. In măsura în care dorinţele nu sunt automat conţinute de mecanismele fiziologice, ele nu pot fi stăvilite decât de o limită pe care o acceptă ca fiind dreaptă. (...) acest rol moderator poate fi jucat doar de către societate, fie direct şi în ansamblul său, fie prin intermediul unuia dintre organele sale; este singura putere morală superioară individului şi pe care acesta o acceptă. Doar ea are autoritatea necesară pentru a spune ce este drept şi pentru a fixa punctul dincolo de care pasiunile ar trebui să înceteze" [545].

În acest sens, aşadar, anomia se referă la "dezordinea pasiunilor" într-o societate şi la inexistenţa ori ineficacitatea unei autorităţi capabilă să spună ce este drept şi să fixeze limita pasiunilor astfel încât acea limită să fie admisă. Când spui despre o societate că este anomică, spui că îi lipseşte, în întregime "puterea morală" de a fixa ce e drept şi ce e nedrept în acea societate şi de a pune limite acceptate diverselor pasiuni.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că inclusiv în stările de criză majoră (cataclism, criză economică sau politică etc.), anomia nu cuprinde întreaga societate astfel că Durkheim nu vorbeşte despre "societăţi anomice", ci despre "sinucidere anomică", sau despre "formele patologice (anomice) ale solidarităţii sociale" (deci, în cel mai rău caz despre un tip de "solidaritate anomică", ceea ce însă deja este o contradicţie *in adjecto*).

Durkheim admite pentru orice societate un cuantum de anomie care, dovedeşte el, poate să crească foarte mult. El estimează aceste creşteri, de exemplu, prin măsurarea oscilaţiilor sinuciderii reale în jurul sinuciderii medii şi aceste oscilaţii, de exemplu, ating creşteri foarte mari. Aşa de pildă, faţă de un indice mediu de creştere a sinuciderii, în perioadele obişnuite sau ordinare, de circa 2%, în anii de criză, indicele mediu de creştere anuală poate fi de 7%, 28% sau chiar mai mare. Deşi ponderea sinuciderilor se poate dubla, de exemplu, ea continuă să rămână la proporţii foarte mici faţă de totalul populaţiei.

Riscul sinuciderii, de pildă, poate să fie de 48 la 100.000 sau de 3 la 100.000 şi, ca atare media este de circa 25 la 100.000 faţă de care zonele în care se înregistrează 48 de sinucideri au creşteri de circa 50%. Aceasta nu înseamnă, însă că acele zone sunt copleşite de anomie ci doar că, înăuntrul lor, scade semnificativ, *puterea morală* şi deci *ordinea colectivă* are o eficacitate mai scăzută. Să reţinem, deocamdată, că **anomia înseamnă o anumită perturbare a ordinii colective datorată diminuării puterii morale sau ca urmare a crizei unei autorităţi capabilă să impună limite sau cote pe care indivizii să le respecte în mod spontan şi de care să asculte tot spontan.**

Ce legătură ar însă o asemenea autoritate cu ordinea însăşi?

> "În fiecare moment al istoriei, observă Durkheim, a existat, în conştiinţa morală a societăţilor, un sentiment obscur despre ceea ce valorează fiecare serviciu social, despre remuneraţia lui respectivă, despre cota medie de bunăstare ce se cuvine lucrătorilor din fiecare profesiune. Diferitele funcţii sunt oarecum ierarhizate în opinia generală a societăţii şi fiecăruia i se atribuie, în funcţie de treapta pe care se află, un anumit coeficient de bunăstare. Conform acestor idei există, de exemplu, un mod de a trăi privit drept limita superioară pe care şi-o poate propune un muncitor în cursul existenţei lui, după cum există şi o limită inferioară sub care va accepta cu greu să trăiască, dacă s-a achitat de toate îndatoririle. Ambele limite sunt specifice muncitorului de la sat şi de la oraş, jurnalistului şi servitorului, comerciantului şi funcţionarului, etc. (...). Economiştii protestează inutil: sentimentul public va fi întotdeauna scandalizat când o persoană particulară va irosi fără motiv o cantitate prea mare de bogăţie; se pare de fapt că această intoleranţă nu slăbeşte decât în perioadele de perturbare morală." [546].

Iată, dar, că într-o accepţie restrânsă, anomia se referă la dereglarea scării salariilor sau a standardelor de repartiţie (recompensă) în raport cu ierarhia profesiunilor, a muncilor etc. Scara bunăstării claselor sociale este un element esenţial al ordinii colective a unei societăţi şi perturbarea ei este expresia anomiei, conduce la anomie. Această scară fixează apoi şi scara ambiţiilor, adică "sfera sau limita extremă până la care pot ajunge" ambiţiile cuiva, sferă în limitele căreia fiecare înţelege să-şi fixeze aceste ambiţii fără a dori ori a încerca măcar "să le depăşească".

> "Dacă respectă regula, adică dacă are o constituţie morală sănătoasă, fiecare simte că nu este bine să ceară mai mult. Pasiunile capătă astfel un scop şi o limită. Această determinare nu este însă nici rigidă nici absolută. Idealul economic desemnat fiecărei categorii de cetăţeni este el însuşi cuprins între nişte limite în interiorul cărora dorinţele pot să se mişte în libertate" [547].

Anomia deci se referă la prăbuşirea acestor limite şi la anarhia pasiunilor, a dorinţelor şi a pretenţiilor. Ori de câte ori o categorie a ieşit ori a fost scoasă dintre limitele critice între care ar trebui să se înscrie variaţia dorinţelor sale, a pretenţiilor, ambiţiilor şi pasiunilor sale, spunem că acea

categorie se află în stare de anomie. Tot astfel, orice proces ori forță care contribuie la anularea acestor limite critice poate fi considerată o sursă sau cauză de anomie, un agent anomic. Când spunem că o societate este anomică subînțelegem că ea, cu de la sine voință, a decis să iasă de sub legea limitelor ceea ce este o altă contradicție *in adjecto*, fiindcă ar însemna să spunem că singurul agent şi unica sursă de putere morală s-ar comporta imoral. Or, cum arată Durkheim, anumite procese, cum ar fi diviziunea muncii sau creşterea densității fizice fără o creştere proporțională a densității dinamice, ori anumite fenomene, cum ar fi crizele negative şi pozitive sau cataclismele, sunt cele care pot determina stări anomice, nu societatea însăşi. Deci, dacă spunem că tineretul este anomic, spunem implicit că el este cauza anulării legii pragurilor sau limitelor de variație a dorințelor, pretențiilor şi ambițiilor sale. Or, ni se pare că, dimpotrivă, tineretul este cel mai afectat de aceste căderi sau anulări de "limite critice". Cauza anomiei trebuie căutată, deci în altă parte. Unde?

Să reținem aşadar, că există, în orice societate, o

> "limitare relativă şi moderarea ce rezultă din ea îi ajută pe oameni să fie mulțumiți de soarta lor, stimulându-i cu măsură să o facă ceva mai bună. De aici se naşte sentimentul de bucurie calmă şi activă, plăcerea de a trăi şi de a fi, care, pentru societate ca şi pentru indivizi, caracterizează sănătatea publică." [548]

Echilibrul unei asemenea "fericiri medii" nu poate fi zdruncinat de "câteva decepții". Tot ceea ce aduce atingere "ierarhiei funcțiilor" si stărilor, ca şi manierei în care "diferitele condiții" (funcții, stări etc.) sunt "accesibile indivizilor", afectează tocmai "fericirea medie", diminuează "prețuirea vieții" şi perturbă ordinea colectivă.

Doctrinele socialiste, observă Durkheim au crezut că idealul egalitar este soluția definitivă la o atare situație.

> "Dar atunci disciplina morală ar trebui să fie încă şi mai strictă, pentru a-i face pe aceştia din urmă să accepte o situație egală cu a mediocrilor şi neputincioşilor" [549].

Prin urmare, o societate egalitară se obține cu prețul sporirii proporționale a unei coerciții (inegalități) politice. Anomia, deci, este tot una cu tulburarea care se aduce următoarelor laturi sau dimensiuni ale societății:

a) ierarhiile sociale şi manierei de selecție în aceste ierarhii şi funcții;

b) maniera selecției şi mobilității sociale;
c) armonia pasiunilor;
d) fericirea medie;
e) scara salariilor, în genere a recompenselor;
f) cota medie a bunăstării pe categorii;
g) sănătatea publică;
h) intensitatea medie (normală) a nevoilor;
i) scara respectului;
j) credibilitatea autorității;
k) frâna morală ca "limitare interioară", moderatoare care produce mulțumirea, bucuriile calme, plăcerea de a fi şi a trăi;
l) spontaneitatea supunerii la autoritate;
m) clasificarea oamenilor şi a lucrurilor;
n) gradația (scara) satisfacerii sociale (pe categorii) a nevoilor;
o) valoarea forțelor sociale;
p) r) cota medie de bunăstare pe categorii etc.

Toate acestea şi altele sunt aspecte afectate de anomie, adică de tot ceea ce aduce "tulburarea" societății.

> "Doar atunci când societatea este tulburată, fie printr-o criză dureroasă, fie prin transformări fericite, dar prea bruşte, acțiunea exercitată de societate încetează temporar, de aici provenind ascensiunile bruşte ale curbei sinuciderilor (...). În cazul dezastrelor economice, se produce un soi de declasare ce aruncă brusc anumiți oameni într-o situație inferioară celei pe care o avuseseră înainte. (...) Societatea nu-i poate obişnui instantaneu cu surplusul de tensiune la care sunt supuşi (...) Lucrurile se întâmplă asemănător şi când criza provine dintr-o creştere bruscă a puterii şi averii" [550]

Aşadar, **anomia este tot una cu încetarea temporară a acțiunii societății asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase, cum ar fi dezastrele economice, declasările sociale, cataclismele, fie unei transformări fericite, dar prea bruşte, cum ar fi o creştere bruscă a puterii şi a averii.**

Încetarea bruscă a acțiunii societății se manifestă, cum am precizat, în raport cu ierarhiile funcțiilor, cu selecția socială, cu armonia pasiunilor cu norma fericirii medii, a intensității nevoilor şi a sănătății publice, cu scara salariilor şi cu distribuția bunăstării, cu scara respectului şi a credibilității autorităților, dar, mai ales şi poate în primul rând cu "continuitatea funcțională" a grupurilor sociale sau chiar a societății în

ansamblu.

**Există deci o a doua accepțiune a anomiei legată strict de "activitatea funcțională", respectiv de continuitatea funcțiilor şi deci de armonizarea lor.**

Ne vom referi la acest aspect în cele ce urmează. Să reținem, deocamdată, că o cercetare care constată că clasificarea oamenilor şi a lucrurilor, ca şi gradația (scara) satisfacerii sociale a nevoilor, au fost tulburate se încadrează în cercetările interesate de anomie. În starea de anomie,

> "oamenii nu mai ştiu ce este posibil şi ce nu, ce este drept şi ce nu, care sunt speranțele şi revendicările legitime, care sunt cele ce depăşesc măsura. Oricât de puțin profundă ar fi zdruncinarea, ea afectează direct principiile ce guvernează modul de repartizare a indivizilor după diferitele meserii. Raporturile între părțile societății fiind modificate, nici ideile care exprimă aceste raporturi nu pot rămâne neschimbate." [551].

"Spectacolul bogăției şi risipei" unei clase favorizate "naşte în restul societății pofte nemăsurate". "Dorințele scăpate din frâu nu mai ştiu unde să se oprească".

> Starea de dereglare sau de anomie este întărită de faptul că pasiunile sunt mai puțin disciplinate exact în momentul când ai avea nevoie de mai multă disciplină" [552].

În starea de anomie, lupta devine violentă fiind lipsită de reguli, concurența devine sălbatică, toate clasele fiind antrenate,

> "căci de fapt nu mai există o clasificare clară a societății. Efortul este cu atât mai mare, cu cât este mai puțin productiv. Cum să nu scadă atunci dorința de a trăi?" [553].

Studiul anomiei ne previne asupra faptului că sărăcia este moderatoare şi că deci societățile sărace nu alunecă atât de uşor în stările de anomie.

> "Nu este întâmplător că numeroase religii propovăduiesc binefacerile şi valorarea morală a sărăciei" [554].
> "Obligându-ne la o disciplină permanentă sărăcia ne pregăteşte să

> acceptăm disciplina colectivă, în timp ce bogăția riscă întotdeauna să trezească spiritul de revoltă, care este originea principală a imoralității." [555].

Orice sporire a belşugului aduce după sine, iată, un pericol moral şi cu totul altele sunt problemele societăților bogate, cu o puternică diviziune a muncii sociale şi deci cu o puternică civilizație materială. Va trebui să examinăm concepția lui Durkheim despre reconstrucția morală a omenirii în condițiile creşterii civilizației. Vom vedea că el atribuie un rol crucial comunității profesionale.

În vremea în care toate autoritățile tradiționale, din varii motive, intră în criză, rămâne o sursă incontestabilă de autoritate, de solidaritate şi de putere morală: comunitatea profesională. Aceasta a creat şi a salvat Occidentul şi ea este coloana vertebrală a unui Occident amenințat cu puterea dezorganizatoare a bunăstării şi a hedonismului.

Pentru Merton, anomia este consecința unui conflict între structura culturală şi structura socială (prima fiind definită ca un "set organizat de valori normative"; cu funcție reglatorie asupra comportamentului şi cu largă împărtăşire de către membrii societății, iar a doua, fiind definită ca un set organizat de relații sociale între membrii grupurilor sau ai societății).

> "Anomia este concepută ca o prăbuşire a structurii culturale, ce are loc atunci când există o acută disjuncție între normele şi scopurile culturale, de o parte, şi capacitățile membrilor grupului de a acționa în conformitate cu ele." [556]

Structura culturală poate favoriza pe unii (anumite straturi sociale) şi defavoriza pe alții. Ea acționează deci fie ca o "barieră", fie ca o "poartă deschisă"

> "când structura socială şi culturală sunt rău integrate (...) apare o presiune care poate provoca prăbuşirea normelor." [557].

Merton insistă asupra distincției dintre "anomia simplă" şi "acută".

> Anomia simplă se referă la starea de confuzie dintr-un grup sau o societate, care este supusă unui conflict între diversele sisteme de valori generând un (...) sens de separație a membrilor de grupul lor: Anomia acută se referă la o deteriorare şi o dezintegrare a sistemelor de valori ceea ce conduce la anxietăți marcate." [558].

Să recapitulăm cele opt definiţii ale anomiei extrase din opera lui Durkheim:

Prima definiţie generală: **Anomia desemnează orice perturbare a ordinii colective provocată de mari oscilaţii bruşte, pozitive şi negative, ale manifestărilor unor grupuri sau societăţi întregi.**

Luând în considerare zonele pe care le afectează anomia şi formele ei empirice, putem reconstrui definiţia ei ţinând seama şi de regimurile operaţionale ale conceptului.

A doua definiţie generală: **Anomia desemnează perturbarea ordinii colective exprimată prin diminuarea puterii morale ca putere moderatoare şi reglatoare a nevoilor, dorinţelor, pasiunilor şi sentimentelor, ceea ce duce la dezorganizarea scării salariilor, a scării prestigiului şi respectului, la dereglări ale cotei medii de bunăstare (creşteri sau scăderi bruşte) ori la diminuarea fericiri medii, a sănătăţii publice şi a unei autorităţi capabile să impună o limită de care ascultă toţi, pe care toţi o consideră dreaptă şi la care se supun spontan.**

A treia definiţie: **Anomia desemnează orice încetare temporară a acţiunii societăţii asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase (dezastre economice, declasări sociale, cataclisme), fie unei transformări fericite dar prea bruşte (creştere bruscă a puterii şi a averii).**

A patra definiţie: **Anomia se manifestă ori de câte ori are loc o discontinuitate funcţională sau o dizarmonie de funcţii.**

A cincea definiţie: **Anomia este intervalul în care regulile tradiţionale îşi pierd autoritate fără să fi apărut între timp reguli noi pentru disciplinarea manifestărilor interioare şi exterioare ale omului şi grupurilor sociale.**

A şasea definiţie a anomiei: **Anomia desemnează acele scăderi (prăbuşiri) ale activităţii colective sub parametrii muncii medii, provocând perturbări ale ordinii colective şi discontinuităţi funcţionale exprimate prin corupţie, emigrare, blocaje funcţionale, abandonul instituţiilor etc.**

A şaptea definiţie: **Anomia desemnează diminuarea sau prăbuşirea regulii de conduită care ne ordonă să împlinim înlăuntrul trăirilor (şi afirmărilor noastre) trăsăturile tipului colectiv, tip pe care-l modelează fiecare popor şi orice comunitate profesională.**

A opta definiţie: **Orice discontinuitate a ripostei la ofense (colective) produce anomie.**

Între toate acestea se pot opera clasificări:

a) după cele două clase de reguli morale (corespunzând solidarităţii mecanice şi organice) avem două tipuri anomice asociate celor două tipuri

de solidaritate socială;

b) după criteriul funcțional: putem vorbi de anomie a "deficitului funcțional" sau a "hipertrofiei funcționale".

## II. Civilizație şi anomie. Ce este anomia (2)

Cu Durkheim apare astfel, sociologia devianței. Este sociologia "formei anormale" de manifestare individuală şi colectivă.

> "Se întâmplă, zice Durkheim, ca, adeseori, într-o întreprindere comercială, industrială etc., funcțiile să fie distribuite astfel încât să nu ofere materie suficientă activității indivizilor ...; este o deplorabilă pierdere de forțe... Un fapt distinct acompaniază întotdeauna această risipă, anume o necoordonare mai mare ori mai mică a acestor funcții. Se ştie într-adevăr că într-o administrație în care fiecare angajat este subutilizat, mişcările se ajustează greu între ele, operațiile se desfăşoară ignorându-se întregul, într-un cuvânt, solidaritatea se relaxează, apar incoerența şi dezordinea".[559]
>
> "La curtea ultimului Imperiu, funcțiile erau extrem de specializate şi totuşi se producea acolo o veritabilă anarhie. Iată dar cazuri în care diviziunea muncii, împinsă foarte departe, produce o integrare foarte imperfectă. De unde vine aceasta? Vom fi tentați să răspundem că ceea ce lipseşte este un organ regulator, o direcție. Explicația este puțin satisfăcătoare întrucât, foarte adesea, această stare maladivă, este opera puterii regulatoare – directoare ea însăşi. Pentru ca răul să dispară nu este suficient să existe o acțiune regulatoare, ci ca ea să se exercite într-o anume manieră. ... Prima grijă a unui şef inteligent şi experimentat va fi să suprime ocupațiile inutile şi să distribuie munca astfel ca fiecare să fie suficient ocupat, să sporească deci *activitatea funcțională* a fiecărui lucrător şi ordinea va renaşte spontan în acelaşi timp în care munca va fi economiceşte amenajată" [560].

**În consecință, orice diminuare a *activității funcționale* aduce după sine anomia.**

Aşadar, condițiile ieşirii din anomie sunt regarantarea continuității activității funcționale prin sporirea ei.

Ne aflăm în fața unui concept nou, prin care se desemnează acțiunea socială: activitatea funcțională.

**Acțiunea socială se manifestă prin activitate imperativă a conștiinței comune – deci ca "acțiune morală" (difuză și organizată) – și prin activitatea funcțională, adică prin integrarea muncilor specializate (regulatorul muncii medii).**

Dacă în societățile segmentare, conștiința colectivă era cea care constituia forța socială din individ, tot astfel, în societățile organizate, munca medie constantă este aceea care reprezintă forța socială a individului. Când această medie scade sub un prag critic, apare **fenomenul anomiei** (incoerența și risipa). Practic, o atare scădere aduce întreruperi, discontinuități în *activitatea funcțională*.

Există, deci, anumiți parametrii sub care nu trebuie să scadă activitatea funcțională pentru a nu provoca dezordinea funcțională a societății. Rolul statului este să vegheze asupra acestor parametrii strategici. Când activitatea funcțională (munca socială) cade sub nivelul mediu critic al acestor parametrii apar perturbări ale ordinii colective (sociale) și este necesară intervenția statului. În caz contrar, apar fenomene de pierdere funcțională (emigrări masive, corupție, blocaje funcționale, abandonul instituțiilor, război civil etc.).

Există, desigur, societăți care nu sunt afectate de aceste "deficite funcționale". Ba există chiar unele specii animale neafectate de un deficit funcțional (grav pentru alte specii).

**Prin urmare, activitatea funcțională are sensul de:**

a) muncă socială medie constantă;

b) continuitate a manifestării funcțiilor;

c) continuitatea funcționării unui organism.

> "Ceea ce face ca orice sporire de activitate funcțională să determine o sporire de solidaritate, este faptul că funcțiile unui organism nu pot deveni mai active decât cu condiția de a deveni totodată mai continui ... Orice creștere de activitate într-o funcție, implicând o creștere corespunzătoare în funcțiile solidare, implică o creștere reînnoită în prima funcție: ceea ce nu e posibil decât dacă aceasta capătă o mai mare continuitate" [561].

Există desigur, specii neafectate de deficitul funcțional. Șarpele, de exemplu,

> "nu se hrănește decât la intervale lungi; ... respirația sa, foarte

manifestă în anume momente, este uneori aproape nulă; adică funcţiile sale nu sunt strâns legate şi pot fi izolate unele de altele fără inconveniente. Raţiunea este că activitatea sa funcţională este mai mică decât aceea a mamiferelor" [562].

În societăţile moderne avem de-a face cu legea progresului continuu al activităţii funcţionale, astfel că orice creştere de activitate funcţională într-o parte trebuie să se propage în celelalte părţi. Tot ceea ce blochează această propagare este sursă de anomie. Durkheim este, iată, primul funcţionalist în sociologie, căci enunţă imperativul echilibrului funcţional al societăţii. Durkheim face din activitatea funcţională un criteriu şi un potenţial evoluţionar. Adică aceasta creşte, ca pondere şi ca importanţă pentru supravieţuire, pe măsură ce urcăm pe scara evoluţiei. Este clar că dizarmoniile funcţionale nu afectează decât speciile cu "activitate funcţională" foarte dezvoltată (afectează mamiferele, de exemplu, dar nu şerpii).

Socialitatea se manifestă, deci, sub două faţete. Una ţine de registrul **fiinţei** (simboluri, idei şi modele comunitare, vocaţia profesională, personalităţi colective sau modale, geniu naţional etc.); cealaltă, ţine de registrul **existenţei** (vieţuirea normală, adică modurile de asigurare şi conservare a vieţii). Omul care trăieşte fără legătură cu Dumnezeu sau cu forţele transcendenţei (care, la Durkheim sunt totuna cu "societatea"), refuzându-şi frământarea morală, tensiunea sentimentelor colective etc., se mulţumeşte cu regimul existenţei. El nu va aduce nici o sporire colectivităţii sale, căci nu va lucra spre împlinirea fiinţei acesteia.

Pe de altă parte, e de observat că, la Durkheim, **fiinţa** este tot una cu **fiinţa morală**, adică tocmai cu formele de "solidaritate socială". Prin urmare, există două moduri de a garanta afirmarea **fiinţei morale** în lume: prin a proteja şi a dezvolta ceea ce ne aseamănă (solidaritatea mecanică) şi prin a ne **specializa** şi a susţine corpurile profesionale (ale muncii) din care facem parte (solidaritate organică). Este de observat că primejdia comunistă a constat tocmai în aceea că a vizat distrugerea fiinţei poporului român, nu împuţinarea existenţei sale, ceea ce, grav fiind, n-ar fi fost catastrofal ontologic. Este de observat că de la Petru I încoace diversele dominaţii exercitate asupra românilor au vizat sistematic falsificarea fiinţei latinităţii orientale, nu doar schimbarea regimului istoric de existenţă. Imperiile (de substituţie ele însele, cum spune Iorga) au impus sistematic regimuri de des--fiinţare (etnică, religioasă, familială, etc.), nemulţumindu-se pur şi simplu cu regimuri de exploatare (existenţiale). Este însă şi curios de observat că Occidentul a acceptat sistematic agentul subimperialist în această parte a Europei.

De remarcat, pornind de la teoria "deficitului funcţional", că există

societăţi care utilizează pentru a se apăra de agresiuni un regim dublu de manifestare: în registrul fiinţei morale adoptă şi conservă stilul societăţilor "reci", anistorice, cum ar spune C. L. Strauss şi M. Eliade (adică solidaritatea mecanică); în registrul existenţei, adoptă, evident, stilul societăţilor "calde", istorice (solidaritatea organică). De aceea lupta contra acestor popoare se va desfăşura în registrul de atacare a fiinţei lor morale (simboluri, idei şi modele comunitare, personalităţi naţionale, geniu naţional etc.) şi nicidecum în registrul de "dezbatere" a ideilor morale şi a "filosofiilor" solidarităţii organice (deci ale acelui aparat al forţei spirituale cerut de solidaritatea organică). Regimul fiinţei se afirmă în lume prin manifestările de fiinţă ale popoarelor. În acest sens, Durkheim este condus să admită că "regula de conduită" care ne ordonă să realizăm în noi trăsăturile "esenţiale ale tipului colectiv al umanităţii" [563]. nu derivă dintr-un tip uman universal, ci dintr-un tip uman pe care şi-l modelează fiecare popor, ba chiar fiecare grup social.

> "În fapt, fiecare popor îşi face din acest aşa-zis tip uman o concepţie particulară, care ţine de temperamentul său personal. Fiecare şi-l reprezintă după imaginea sa. Chiar moralistul care crede a fi în stare, prin forţa gândirii, să se sustragă influenţei ideilor ambiante, nu va putea ajunge la un asemenea tip /universal/; întrucât el este cu totul impregnat /de aceste idei/ şi, orice ar face, va regăsi tocmai aceste idei la capătul deducţiilor sale. Iată de ce, fiecare naţiune are şcoala sa de filosofie morală în raport cu propriul ei caracter." [564].

Este drept că această regulă nu se poate achita de ţinta ei decât dacă are un "caracter moral", astfel că o universalitate este implicată în natura ei, iar această universalitate este chiar moralitatea, caracterul ei moral. Oricum este de reţinut şi acest înţeles secund al anomiei provocate de "ofensa nepedepsită a sentimentelor colective". Discontinuitatea ripostei la ofensa adusă fiinţei (morale) a unei societăţi produce şi ea anomie ca şi discontinuitatea activităţii funcţionale.

> "Este imposibil ca ofensele aduse sentimentelor colective fundamentale să fie tolerate fără ca societatea să se dezintegreze; dar trebuie ca ele să fie combătute cu ajutorul acestei reacţii particular energice care este ataşată regulilor morale" [565].

Or, observă Durkheim, regula morală îşi atinge ţinta ei (de a apăra

fiinţa colectivă din noi), fie ordonându-ne să ne asemănăm (solidaritatea mecanică), fie să ne specializăm şi deci să ne diferenţiem. Dar această regulă:

> "care ne ordonă să ne specializăm, are exact aceeaşi funcţie /ca şi cea care ne ordonă să ne asemănăm/. Ea este tot atât de necesară pentru coeziunea societăţilor, cel puţin cu pornire de la un anume moment al evoluţiei lor înainte. Fără îndoială solidaritatea pe care ea o asigură diferă de cea precedentă ...." [566].

Iată dar că există două clase de reguli morale, însă Durkheim crede că acestea se află într-o relaţie de succesiune, adică răspund unor stadii evoluţionare distincte.

> "Societăţile superioare nu se pot menţine, observă el, în echilibru, decât dacă munca este divizată; atracţia semenului pentru semen este tot mai insuficientă pentru a produce acest efect /de echilibru/."[567].

Există, deci, două tipuri anomice, precum există două tipuri de reguli de bază.

Cele două tipuri de reguli corespund aceleiaşi nevoi. Vom observa, în ce ne priveşte, că societăţile nu se dispensează obligatoriu, cu evoluţia lor, de regula asemănătorului, doar că o conservă în forme diferite (comunitate de valori artistice, cultul personalităţii artistice, cultul personalităţii exemplare, a geniului naţional etc.). Ne aflăm iată în faţa unei curioase dezvăluiri, pornind de la teoria durkheimistă, a deficitului funcţional ca "formă anormală". Durkheim crede că deficitul funcţional poate fi redus prin sporirea activităţii funcţionale. Exemplul furnizat de el este concludent:

> "O producţie industrială mai mare necesită imobilizarea unei mai mari cantităţi de capital sub formă de maşini; dar acest capital, la rândul său, pentru a se putea întreţine, a-şi repara pierderile .... reclamă o producţie industrială mai mare. Când mişcarea care animă toate părţile unei maşini este foarte rapidă, ea este neîntreruptă pentru că ea trece fără oprire de la unele la altele. Ea se întreţine mutual. Dacă, deci, nu numai o funcţie izolată ci toate deodată devin mai active, continuitatea fiecăreia dintre ele va fi încă mai sporită. Prin urmare, ele vor fi mai solidare ...." [568].

În consecință, în sens invers, dacă:

> "munca furnizată ... nu este suficientă, este firesc ca solidaritatea ea însăşi să fie nu doar mai puțin perfectă, dar încă să fie în deficit. Este tocmai ceea ce se întâmplă în acele întreprinderi în care sarcinile sunt împărțite în aşa fel încât activitatea fiecărui lucrător este scăzută sub nivelul normal. Diferitele funcții sunt atunci prea discontinui pentru ca ele să se poată ajusta exact unele cu altele şi să funcționeze concertat; iată de unde vine incoerența care se constată în aceste întreprinderi" [569].

**Aşadar, în viziunea lui Durkheim "deficitul muncii" antrenează un deficit funcțional, care conduce la o incoerență şi deci la un deficit de solidaritate, respectiv la dezintegrare, dezordine, haos. Soluția ieşirii este să compensezi acel deficit de muncă, deci să întăreşti (optimizezi) regimul muncii.**

Să reținem, în concluzie, că orice prăbuşire a muncii aduce după sine anomie. Aceasta, ca orice fenomen social, nu este nemijlocit vizibilă ci îmbracă forma unor fenomene de "suprafață": "greve", "fluctuații", "emigrări", "corupție", "blocaje", parazitism social, violențe, crimă, sinucidere etc.

Există însă încă un plan, nesesizat de către Durkheim, din pricina a ceea ce este tocmai achiziția cea mai înaltă a creației sale: legea evoluției de la solidaritate mecanică la solidaritate organică. Este vorba despre acele cazuri în care, la un deficit funcțional se poate răspunde, fie printr-un regim totalizant (politicile totalitare), fie printr-o resuscitare a regimului comunitar al societății (intensificarea valorilor religioase, naționale, morale, etc.) în raport cu ieşirea din criză. Eroarea se repetă astăzi în acele politici care, necreditând aceste popoare cu demnitatea ființei (a ființialității), văd în viața acestora un haos pe care cred a-l eradica prin ordinea unui nou imperiu. Acesta ar fi răspunsul totalizant la o lume aflată în incoerența rezultată din acel deficit funcțional provocat prin scăderea muncii sociale pe vaste întinderi (semicontinentale) sub anume parametrii de siguranță strategică. Metropola capitalistă poate resuscita şi celălalt tip de reacție la deficitul funcțional. Aceasta ar consta în creditarea valorilor substanțiale şi în întărirea nediscriminatorie a statului național ca stat cultural. Acesta a fost modelul wilsonian folosit în concepția Păcii de la Versailles drept soluție la criza provocată de prăbuşirea muncii sociale europene după primul război mondial. Marea metropolă care dirijează astăzi politicile globale este victima unui reducționism. Lipsa de încredere ori chiar şi numai indiferența Metropolei față de valoarea morală a umanității este astăzi principala cauză a

crizei răsăritene. Marea Metropolă şi-a pierdut credinţa în Dumnezeu, încrederea în naţiuni (în capacitatea lor de reconstrucţie morală) şi în om şi proiectează acest nihilism asupra fiinţei popoarelor nefericite, aflate în suferinţă tot din pricina eronatei filosofii politice cu care au reglat lumea postbelică figuri precum Roosvelt, Stalin şi Churchill.

În fond popoarele Sud-Estului nu cer sprijinul acesta. Ele vor doar să fie lăsate în pace să se dezvolte. Resurse pentru a compensa deficitul funcţional temporar au în valorile lor substanţiale. Acestea trebuie întărite şi astfel marile puteri vor fi scutite de costul înălţării unui imperiu poliţist în Europa centrală (în vechiul areal habsburgic), iar popoarele vor fi ocolite de o suferinţă pe care n-o merită, dar care s-ar putea să fie fatală. Fiindcă Europa de Sud-Est este o regiune de veche civilizaţie, care reprezintă prin ea însăşi un potenţial pentru surpriză în raport cu cei mari şi cu obtuzitatea acestora.

Din punct de vedere istoric, activitatea funcţională are înţeles de activitate continuă. Durkheim observă că istoriceşte

> "munca devine mai continuă pe măsură ce se divizează mai mult. Animalele, sălbaticii, muncesc în maniera cea mai capricioasă, când sunt împinse de necesitatea de a-şi satisface o nevoie imediată. În societăţile agricole şi pastorale, munca este aproape integral întreruptă, suspendată, în timpul anotimpurilor neprielnice. La Roma, munca era întreruptă de o multitudine de sărbători sau zile nefaste. În evul mediu, perioadele inactive sunt încă mai multe. Totuşi, pe măsură ce înaintăm în istorie, munca devine o ocupaţie permanentă, o habitudine şi chiar, dacă această habitudine este suficient consolidată, o nevoie ...." [570]

Diviziunea muncii, aşadar, face indivizii solidari

> "nu numai pentru că limitează activitatea fiecăruia ci şi pentru că o sporeşte" [571].

În concluzie putem spune:

a) una din formele anormale ale diviziunii muncii sociale este munca socială discontinuă: deficit funcţional.

b) Reacţia la această formă anormală este "sporirea" activităţii (continuitate şi creştere).

c) Există totuşi şi reacţii pur moral-substanţiale la acest deficit funcţional: sporirea rolului valorilor substanţiale.

Prima concluzie de filosofie socială la sociologia durkheimistă este

că societăţile au o dublă natură: ele sunt fiinţe morale şi fiinţe profesionale. Altminteri spus, socialitatea are o dublă natură: este forţă morală şi forţă profesională. Cele două energii sunt şi coimplicate, nu doar simplu succesive.

**Prin urmare, cel mai grav atentat la fiinţa societăţilor este atentatul la fiinţa lor morală şi la forţa lor profesională.**

Despuierea de cele două energii este ţinta capitalismului speculativ, prădalnic şi a comunismului. Capitalismul vizează uneori sporirea forţei profesionale a unei societăţi. Chiar cu preţul strivirii forţei sale morale. Există însă un capitalism de pradă, care vizează deopotrivă spolierea popoarelor de cele două energii şi substanţe. Aceasta este principala cauză a marilor dezordini ale lumii actuale.

Există, vom observa, două tipuri (suporturi) logistice pentru o societate: cel ce garantează solidaritatea (legăturile) mecanică şi cel care asigură solidaritatea (legăturile) organică sau funcţională. Primul tip logistic este compus din toate acele activităţi (şi instituţii) de "spate" care susţin continuitatea manifestărilor simbolice, a sentimentelor şi reprezentărilor colective ale unui popor. Al doilea tip logistic este compus din acele activităţi şi instituţii de "spate" care susţin manifestările fiinţei profesionale a unei societăţi. Războaiele logistice moderne vizează anihilarea celor două suporturi logistice ale unui popor. Este ceea ce se întâmplă azi aproape în tot Răsăritul.

In genere, putem spune că, orice transformare a tiparului instituţional global al unei societăţi (dictată de necesităţi interne, ori externe, cum ar fi o cucerire) antrenează asemenea "războaie logistice" care ţintesc distrugerea suporturilor logistice (corpuri, mijloace, scheme etc.) ale vieţii instituţional-simbolice ale acelei societăţi. Teoria durkheimistă slujeşte, iată, pentru inaugurarea unei noi direcţii de cercetare pe care o putem încadra în *sociologia agresiunii colective* sau *a războaielor logistice*.

## III. Omul mediu şi formele individualizării

Este de observat că, în raport cu cele două tipuri de solidaritate, ceea ce se schimbă, în ceea ce priveşte personalitatea individuală, este tocmai fiinţa socială.

În solidaritatea mecanică există în individ două forţe: una care ţine de fiinţa mediocră (media socială) la care se adaugă alta care ţine de intensitatea asocierii cu alţii, asemănători ţie, ceea ce potenţează generalitatea mediei. Prin urmare, individul ca atare, ca un ins oarecare, în

solidaritatea mecanică, este totuna cu omul comun mediocru, şi numai conştiinţa colectivă face din el o personalitate ba chiar un comportament creator. Putem vorbi, iată, despre un fel de fiinţă colectivă din om, care însă este o fiinţă potenţată întrucât este regula morală trăită de toţi, în expresiile ei generale şi intensificate. În solidaritatea organică, individul ca atare, ca un ins între alţii, este totuna cu specialistul mediocru, adică ceea ce face din el un om adaptabil la o meserie – o muncă. Ceea ce face din el, însă, o personalitate creatoare este acea conştiinţă a diferenţelor, adică acel ceva care ţine de realitatea superioară a integrării diferenţelor, a totalităţii acestor diferenţe. Acest ceva poate căpăta tot o formă diferenţiată ca valoare culturală: artistică, ştiinţifică ori reformator-religioasă (expresiile practice ale acestor forme ale conştiinţei colective).

Prin urmare, formula individualizării este, în cele două societăţi:

$P=A^n$ (unde: A = elemente asemănătoare);

$P=D^n$ (unde: D = elemente diferenţiatoare);

n = numărul experienţelor comune omogenizatoare (în primul caz) şi diferenţiatoare (în al doilea caz).

**A acumula ceea ce te poate deosebi la maximum de alţii – iată imperativul solidarităţii organice.**

**A acumula ceea ce te poate apropia (asemăna) la maximum de ceilalţi – iată imperativul solidarităţii mecanice.**

Or, ceea ce te poate deosebi la maximum de ceilalţi sunt tocmai performanţele profesiunii tale în timp şi în raport cu ceilalţi profesionişti. Tot astfel ceea ce te poate asemăna cu alţii la maximum este trăirea colectivă, a cât mai multora, cu o mare putere de cuprindere, care la vârf este religioasă. Personalitatea socială culminantă a solidarităţii mecanice este, deci, *omul religios*, iar a solidarităţii organice, este marele *creator ştiinţific*, deci omul de ştiinţă.

Prin urmare, în cazul solidarităţii mecanice, ceea ce se adaugă mediei locale (omului mediu) este o "forţă" care provine din intensitatea legăturii de asemănare: intimitate, gradul emoţionalităţii, totalitatea reacţiei etc. Ceea ce se adaugă specialităţii (omul de specializare medie) în al doilea caz este o forţă care provine din gradul diferenţierii legăturilor cu alţii, care, în formă sintetică îmbracă forma "performanţei".

Prin urmare "performanţa", din punct de vedere sociologic, este un

indicator al socializării "diferenţelor", sau mai precis al sintetizării experienţelor profesionale diferenţiate (diviziunea muncii) într-o manifestare individuală capabilă să potenţeze fiinţa profesională colectivă (în individ şi în corpul profesional respectiv).

Ne dăm seama în ce constă diferenţa între omul mediu (comun) şi omul moral la Durkheim. Este deosebirea între omul mediocru şi omul de performanţă şi de vocaţie. Observăm că nici într-un caz, nici în altul, omul politic nu apare ca model.

Deci "A" şi "D" sunt "indicii" libertăţii. Libertatea este egală (proporţională) cu intensitatea legăturii de asemănare, în cazul solidarităţii mecanice, şi cu sinteza diferenţelor (performanţa) sau a experienţelor diferenţiatoare în cazul solidarităţii organice.

În fapt, ieşirea ("eliberarea") din societate (deci izolarea, "individualizarea") nu conduce la personalitate, ci la omul mediocru, iar la limită, la simplul egoism biologic, adică la animalitate.

Individualizarea capătă, în societăţile tradiţionale, forma Reformatorului moral, a Reformatorului religios şi a Reformatorului juridic (cazul lui Moise, Hamurabi). În societăţile moderne, aceeaşi individualizare capătă forma vocaţiei profesionale, a Omului de ştiinţă eroică, a Specialistului, a Inovatorului etc. De aceea, ea este mult mai dispersată, pe când primul tip de individualizare era extrem de circumscris la stratul regilor, al preoţilor şi, cel mult, al marilor funcţionari. Observăm însă că, în ciuda deosebirilor tipologice, nici în solidaritatea organică nu apar foarte multe tipuri de individualităţi, dar că, graţie omului de vocaţie, pot apare mari industriaşi, comercianţi, specialişti, deci mari Întreprinzători şi mari Specialişti. În rest însă, masa mare poate rămâne scufundată în mediocritatea omului mediu, din care ies doar la sărbători şi în acele laturi ritualizate ale vieţii zilnice (cum ar fi rugăciunile).

Cum societatea modernă secularizează sărbătoarea (deci slăbeşte, în câmpul ei, intensitatea legăturii sociale), accentuează şi generalizează mediocritatea colectivă (esenţa masificării colective). Soluţia la mediocritatea permanentă este revenirea la religie, la ceremoniile profesionale, la personalism comunitar.

Deci, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul, sunt cele trei direcţii ale maximei individualizări în solidaritatea organică.

Reformatorul moral, Profetul şi Legiuitorul sunt cele trei forme şi direcţii de maximă individualizare în cadrul solidarităţii mecanice.

Artistul este o formă comună de individualizare în raport cu cele două tipuri de solidarităţi.

Fiecare începe prin a fi un biet om mediu. Familia, şcoala, biserica, marea comunitate, profesiunea, vor sădi în fiecare dintre noi germenii din

care se poate ivi tipul maximal. În toate cazurile de masă tipul acesta se află distribuit după scoruri care indică scara potenţării personale şi deci scara înălţării ontologice care este compusă din tot atâtea gradaţii ale fiinţei colective în om.

Acum, desigur, putem crede că cele două tipuri sunt opuse şi exclusive istoriceşte, ori opuse şi complementare, putând fi regăsite toate în compoziţii diferite în cadrul aceleiaşi societăţi. În acest de-al doilea caz, putem indica şase mari direcţii de individualizare maximală şi deci de libertate umană: Reformatorul, Legiuitorul, Profetul, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul. Acestea sunt în aceleaşi timp şi funcţii ale întregului, prin care, deci, se realizează voinţa universală a unei colectivităţi. Iată de ce acestea sunt căile libertăţii şi nu altele, fiindcă prin ele un individ îşi poate afirma voinţa în chip universal, în forma ei universală.

La toate aceste şase tipuri, trebuie să-l adăugam şi pe cel de-al şaptelea, care se găseşte într-o poziţie medială faţă de cele două tipuri polare. Este vorba de Înţelept. El are ceva şi din reformator şi din Legiutor şi din Profet, dar şi din Specialist, şi din Întreprinzător şi din Savant. Tuturor acestora li se adaugă Artistul.

Faţă de aceste forme fundamentale, putem consemna unele forme eterogene, ca de pildă Eruditul, Magicianul, Descoperitorul, Inventatorul etc. Acestea toate însă se află în mare măsură sub semnul unor circumstanţe speciale, care face din aceşti inşi un fel de aleşi ai sorţii. A fi magician ori şaman depinde de combinaţia unor înzestrări deopotrivă ale minţii şi ale corpului, care te pot dispensa, bunăoară, de cunoaşterea marilor religii. Tot astfel, a fi marele Descoperitor sau Inventator atârnă de unele circumstanţe istorico-sociale şi chiar astrale, etc. Pentru a ilustra teoria durkheimistă asupra formelor individualizării să stăruim asupra conştiinţei religioase şi a omului religios.

## IV. Tipul religios şi tipul etnic

Durkheim consideră că acolo unde există practici şi credinţe comune apare o conştiinţă comun şi deci o "adeziune unanimă". El a mai remarcat însă că cu cât adeziunea este mai mare cu atât intensitatea acestor credinţe şi sentimente este mai mare. În felul acesta ia naştere conştiinţa religioasă.

Referindu-se critic la teoria lui F. de Coulanges despre societăţile cu organizare familială care aveau la bază religia familială – Durkheim inversează raportul:

> "După ce a pus ideea religioasă, fără a o deriva din nimic, el a dedus din ea aranjamentele sociale /familiale/ pe care le observa, pe când contrarul este adevărat, adică acestea din urmă explică

> puterea şi natura ideii religioase. Pentru că toate aceste mase sociale erau formate din elemente omogene, adică întrucât tipul colectiv era aici foarte dezvoltat şi tipurile individuale, rudimentare, era inevitabil ca întreaga viaţă psihică a societăţii să preia un caracter religios." [572].
>
> "Tocmai întrucât viaţa socială este făcută aproape exclusiv din credinţe şi practici comune care extrag dintr-o adeziune unanimă o intensitate cu totul aparte se întâmplă că religia penetrează aici întreaga viaţă socială" [573].

Prin urmare, adeziunea colectivă antrenează o intensitate aparte a trăirii fiinţei sociale (tipului colectiv) din individ şi astfel se naşte conştiinţa şi sentimentul religios ca expresii ale acestei sociabilităţi maximale. Desigur că ne putem gândi şi la o socialitate minimală, când religiozitatea se estompează şi rămân, în loc, alte expresii ale sentimentului social. Mai apoi, trebuie să observăm că religia este una dintre formele de maximă socializare şi că sentimentul religios nu poate să apară decât în şi la tipul colectiv maximal, ceea ce înseamnă că religiozitatea nu poate trăi în cadre egoiste. Este desigur o problemă să faci o ecuaţie între socialitatea maximală şi conştiinţa religioasă. Nu este prea clar însă de ce dincolo de un anume prag de intensitate a sentimentului religios, acesta desprinde insul de lume, îl conduce în pustie, ca în cazul marilor anahoreţi, ori al pustnicilor, ba cu stâlpnicii conduce la forme de socialitate excepţionale când sunt privite din perspectiva sociologiei tipului colectiv. Fiindcă nici unul dintre aceştia nu poate fi imitat. Aceste socialităţi total nediseminate (dar nu antisociale) arată că trăirile colective intense sunt numai cadrul şi puntea de trecere spre Dumnezeire nu Dumnzeirea însăşi, cum eronat conchide Durkheim.

Mai apoi, dacă religiozitatea ar fi doar expresia tipului colectiv maximal, cum susţine Durkheim, ar însemna că societăţile pot fi clasificate în societăţi religioase şi societăţi nereligioase şi că deci trecerea la solidaritatea organică, unde conştiinţa colectivă devine tot mai indeterminată, ar aduce după sine o diminuare până aproape de zero a sentimentului religios.

Dar oare conştiinţa corporativă, proprie solidarităţii organice, nu este, într-un fel, o resacralizare a solidarismului masei, pe care l-a generalizat sindicalismul profan, de orientare nereligioasă? Iată probleme în pragul cărora sociologul Durkheim se opreşte. Nu şi sociologia lui care, iată, îşi arată valabilitatea şi actualitatea la finele secolului al XX-lea. Teoria formelor sociale ale individualizării se reazemă deci pe o teorie a tipului mediu. Nu putem încheia această prelegere fără o examinare, fie şi

sumară a teoriei durkheimiste a tipului mediu.

Durkheim stabileşte legea tipului mediu dublu compus, adică media generală a variaţiei tipurilor medii ale diverselor generaţii. Eroarea unor pseudo-sociologi este de a citi în tipul mediu simplu (al unei "generaţii") tipul etnopsihic. Durkheim constată însă că acest tip etnopsihic este un tip dublu compus: din media variaţiilor individuale în cadrul unei generaţii date, şi din media variaţiilor în timp a tipurilor sociale medii reprezentative pentru diferite generaţii. Este de observat că istoria sau timpul istoric este, în această viziune, expresia variaţiilor tipului mediu şi deci se măsoară prin "suma" acestor variaţii (la rându-i normalizată ori ba). Aceasta înseamnă că la un moment dat, tipul etnopsihic se modulează după felul de a fi al generaţiilor şi astfel începe a se îndepărta de sine însuşi în şi prin suma manifestărilor sale. Aceste îndepărtări nu se transmit durabil astfel că tipul social are o repetiţie scăzută şi întotdeauna una relativă întrucât se realizează prin ansambluri de variaţii mai mari sau mai mici. În schimb, tipul etno-psihic are o mare repetabilitate, dar prezenţa şi ponderea lui în mediul acestor variaţii este întotdeauna una nucleară şi, deci, slab vizibilă.

**Există deci o tensiune între regimul etnopsihologic al tipului social şi regimul istoric al acestuia. Primul consacră legea repetiţiei, al doilea legea variaţiei.**

Compunerea celor două comensurează regimul unei culturi (civilizaţiile). Întrucât unul impune constanţă şi continuitate, iar al doilea variaţie şi schimbare, ne dăm seama că pentru caracterizarea unei societăţi sunt necesare ambele. În fine, cum partea constantă este trasabilă tipului etnopsihic, ne dăm seama că orice sociologie se întemeiază pe o etnopsihologie şi că deci, aşa cum, pentru epocile tribale, tipul clanului şi al familiei erau cele întemeietoare, tot astfel, pentru epoca naţiunilor, tipul poporului este cel constant, iar pentru epoca umanităţii tipul naţional este cel constant, nuclear. Acesta încorporează astăzi partea constantă, repetitivă şi deci înalt transmisibilă a tipului mediu. Cum orice etnopsihologie se întemeiază pe sentimente, pe trăiri religioase, adică pe trăirea intensă a tipului colectiv, înseamnă că orice etnopsihologie se întemeiază pe religie. Cu atât mai mult o sociologie. Există deci o expresie etnopsihică şi una istorică a aceluiaşi tip mediu dublu compus.

**Aşadar, trăsăturile cele mai generale formând un fascicol convergent într-un nucleu constant, îmbracă o formă socio-culturală şi reprezintă forma istorică a etnotipului.**

Faţă de tipul anterior, cel care-i succede este mai complex, mai amplu şi deci mai cuprinzător incluzându-le pe cele precedente, după o nouă lege care nu este, neapărat, o incluziune în scară (deşi nu este exclusă). E de observat că etnotipul tinde spre forma culturală, dezvoltă în jurul lui diverse forme de cult: cultul strămoşului, cultul eroului, cultul geniului, cultul religios etc., adică diverse forme şi încadrări ale trăirii intensive a tiparului colectiv.

Pe de altă parte, Durkheim constată că tipul etnopsihic se transmite sub forma unor "predispoziţii tot mai indeterminate". Această indeterminaţie progresivă a tipului mediu transmis ar putea fi interpretată fie ca o creştere a gradului său de generalitate, astfel încât, la vârf, el se suprapune peste tipul omului generic, fie ca o creştere a libertăţii individuale şi de grup în raport cu tipul generic (mediu) transmis.

**Altminteri spus, individul şi grupul dobândesc o libertate tot mai mare în ceea ce priveşte distanţa faţă de tip şi faţă de modul utilizărilor sale (a acelor caracteristici şi facultăţi generale – medii – care-l compun). Aş numi acest proces esenţializarea şi abstractizarea tipului etnopsihic (ori mediu).**

Tipul iniţial concret devine tot mai general şi mai abstract şi în sensul acesta el capătă un caracter tot mai lărgit încât în el se pot recunoaşte grupuri de o extremă diversitate (o diversitate crescândă). Este cazul operei eponime.

În Eminescu se recunosc intelectuali de o largă provenienţă etnică, nu însă în, să zicem, Alexandru cel Bun. Cine, de exemplu, dintre neunguri consimte să se recunoască în Ştefan, întemeietorul dinastiei maghiare? Mai nimeni. În schimb cercetările şi cunoaşterea operei lui Petöfi poate fi o preocupare generică. Tot astfel în privinţa operei lui Tolstoi şi Dostoievski, ori a lui Balzac şi Pascal, ori a lui Blaga şi Descartes etc. Cine, de pildă, se îndoieşte de universalitatea lui Brâncuşi? Dar cine nu ştie că el este român?

Uneori tipul poate urma o direcţie de sistematizare religioasă. Este cazul marilor religii naţionale ale antichităţii: Zamolxe, Zoroastru, Budha etc., sunt "zei naţionali", însă în cadrul acestor religii sunt fixate tipuri generice astfel încât cercetările culturii greceşti nu pot face abstracţie de zamolxism, de exemplu.

Teoria tipului dublu compus este una dintre contribuţiile notabile ale lui Durkheim la teoria schimbării şi ea trebuie analizată în cadrul paradigmei ereditariste (ansamblul formelor "flexionare" – modulaţii – pe care le-au

îmbrăcat legile privind ereditatea şi rolul ei în schimbarea socială).

## V. Sinuciderea egoistă, altruistă şi anomică

Teoria sociologică durkheimistă este una integrală. Ea îşi propune să explice omul şi societăţile, cultura şi civilizaţiile, ordinea şi haosul, normalitatea şi patologia etc. Nu putem încheia examinarea formelor de individualizare fără a trece în revistă problema *individualizării anormale*, problema *patologiei individualismului modern*. Durkheim o examinează în cadrul teoriei sale despre sinucidere.

Fenomenul sinuciderii este raportat de către Durkheim la procesul cel mai puternic al modernităţii: creşterea volumului şi a densităţii populaţiilor. Raportul individului cu diversele forme de agresare socială explică direcţia pe care o va căpăta viaţa lui. La rândul său, starea de integrare a unui agregat social (un grup) depinde de "intensitatea vieţii colective care circulă prin el". În sensul acesta familia numeroasă (lărgită), de exemplu, are o mai mare putere de integrare a indivizilor (membrilor săi) decât una puţin numeroasă.

> "În sânul unei familii puţin numeroase, sentimentele, amintirile comune, nu pot deveni destul de intense întrucât nu există suficiente conştiinţe pentru a şi le reprezenta şi a le ranforsa împărtăşindu-le ... Dar a spune despre un grup că are o viaţă comună într-o mai mică măsură decât altul, înseamnă a spune şi că el este mai puţin integrat; întrucât starea de integrare a unui agregat social nu face decât să reflecte intensitatea vieţii colective care circulă prin el."
>
> "În general, definim densitatea unui grup în funcţie nu de numărul absolut al indivizilor asociaţi (este mai curând ceea ce numim volum), ci al numărului de indivizi care, la volum egal, sunt efectiv în relaţie."

Tot ceea ce afectează aceste relaţii – diviziunea muncii, migraţiile, războaiele, revoluţiile, deci marile "comoţii sociale" – afectează şi starea individului. Durkheim descoperă o relaţie puternică între aceste fenomene şi echilibrul individualităţii, care deci are o natură socială şi o determinare socială.

Examinând variaţia valului de sinucideri în raport cu marile comoţii sociale (revoluţii), războaie populare, Durkheim constată că acestea

> "activează sentimentele colective, stimulează spiritul de partid ca

> patriotism, credința politică sub forma credinței naționale şi concentrând activitățile spre acelaşi scop, determină pe acele intervale o integrare mai mare a societății." [574]

În aceleaşi intervale sinuciderile scad. Marile războaie naționale induc o scădere a sinuciderilor. În 1866 izbucneşte războiul între Austria şi Italia şi sinuciderile diminuează cu 14%, războiul din 1870-1871 a diminuat sinuciderile în Franța (1869: 5114, 1879: 4.157, 1872: 5275) şi în Germania (Prusia, 1869: 3186, 1870: 2963, 1871: 2723, 1872: 2950).

În timpul revoluției din 1848-1849, peste tot în Europa, sinuciderile scad. După aceea, sinuciderile rămân staționare sau cresc. Crizele electorale au şi ele acelaşi rezultat. Dar nu toate crizele politice şi sociale au acest rezultat. Numai cele care suscită pasiunile. Războaiele pur dinastice nu produc acest efect (exemplu, războiul Crimeii).

În toate aceste cazuri ceea ce acționează este un element (cauză) comun. S-a constatat că **sinuciderile variază invers proporțional cu:**

**a) integrarea societății religioase;**

**b) integrarea societății domestice;**

**c) integrarea societății politice.**

Cauza comună deci este "integrarea socială", aceasta fiind "proprietatea comună a tuturor grupurilor analizate".

> "Societatea nu se poate dezintegra fără ca, în aceeaşi măsură, individul să nu fie degajat de viața socială, fără ca scopurile sale proprii să nu devină preponderente asupra scopurilor comune, fără ca personalitatea sa să nu tindă să treacă deasupra personalității colective" [575].

**Când anume personalitatea individuală trece deasupra personalității colective?** În trei cazuri:

a) în marile comoții sociale când apar marii indivizi (aşa-zisele personalități istorice);

b) când personalitatea colectivă cade sub un anume nivel de intensitate morală în ceea ce ar fi personalitatea medie şi

c) când se produce actul deviant (sinucidere etc.).

În primul caz, cele două fenomene de personalitate: colectivă şi individuală merg împreună până la un punct şi apoi, brusc, din marea masă, țâşneşte unul care-o exprimă exponențial (omul mare).

În al doilea caz, când masa decade, personalitatea morală preia sarcina relansării personalității colective în şi prin sine însuşi ca individualitate exemplară (eroi, martiri, înțelepți).

În al treilea caz, când scade personalitatea colectivă, apare sinuciderea.

Deci scăderea personalității colective (scădere sub nivel moral) poate fi compensată fie prin personalitatea exemplară, creatoare, eroică, fie se propagă sub forma conduitei sinucigaşe. În marile mişcări spirituale colective, ridicarea nivelului personalității colective poate conduce la apariția omului excepțional (un mare cântăreț, un mare rege etc.). Afirmarea individului în exces (decalaj) față de eul social se petrece fie prin potențarea eului social ori prin diminuarea acestuia în structura psihică a individului respectiv.

> "Dacă deci convenim a numi egoism această stare în care eul individual se afirmă excesiv față de eul social şi pe spezele acestuia din urmă, vom putea denumi egoist acest tip particular de sinucidere care rezultă dintr-un individualism demăsurat" [576].

**Relația dintre eul individual, eul social, starea socială şi personalitate**

***Tabelul 4***

| Eul individual | Eul social | Starea socială | Personalitatea |
|---|---|---|---|
| + | ++ | marile comoții sociale | omul mare |
| +++ | +- | declinul moral relativ (în colectivitate) | omul exemplar |
| ++ | --- | declin moral puternic | sinucigaşul |

Din analiza lui Durkheim deci se constată o anume ambiguitate a raportului între teoria sa şi paradigma sa. În primul rând, starea de puternică integrare socială nu este incompatibilă cu marile comoții sociale (revoluții, războaie, etc.). Acestea par a fi mai degrabă produse de un exces al integrării nu de un deficit fiindcă aceste stări arată o creştere a intensității eului social (conştiinței comune). Acest excedent al eului social conduce la apariția eului individual exponențial (personalități reprezentative în plan religios, artistic, social etc.). Tot astfel, când eul social este scăzut (cazul trei: grupurile puternic dezintegrate), avem de-a face nu cu apariția marelui individ (exponentul sau omul exemplar), ci cu apariția marelui egoist, adică a unei personalități negative (sinucigaşul egoist). Când eul social este diminuat, diferența poate fi preluată de personalitatea exemplară, care va readuce eul social la nivelul lui de intensitate optimă sau maximală în şi prin chiar conduita şi manifestările sale exemplare (demne de imitat, admirate şi respectate de alții).

Este deci cu totul aberant să se asimileze stările comunitare, bazate

pe o puternică integrare socială, stărilor totalitare, respectiv stările dezintegrate situațiilor democratice. Democrațiile sunt totuşi acele tehnici de persuasiune şi de impunere a *conştiinţei comune*. *Anarhiile* sunt cele în care nu poate funcționa *eul social*. Totalitarismul se naşte deci din anarhie, adică din situațiile în care integrarea socială s-a prăbuşit.

Când indivizii fac ce vor, când

> "societatea le recunoaşte dreptul de a face liber ceea ce nu-i poate împiedica să facă ... le este admis să-şi fie stăpânii destinului lor ... . Lor însă le lipseşte raţiunea de a suporta cu răbdare mizeriile existenței ... Într-o societate coerentă şi vivace există de la toți la fiecare şi de la fiecare spre toți un continuu schimb de idei şi sentimente şi o mutuală asistență morală care face ca individul în loc de a fi redus la forțele sale singure, să participe la energia colectivă reîntărind-o pe a sa ..." [577].

Chiar în societățile fondate pe diferențierea individuală,

> "subzistă echivalentul conştiinței colective proprie societăților în care domină solidaritatea mecanică, adică credințele, valorile comune tuturor. Dacă aceste valori comune slăbesc, dacă sfera acestor credințe se reduce la exces, societatea este ameninţată cu dezintegrarea" [578].

Soluția la această dezintegrare este, în viziunea sa,

> "organizarea grupurilor profesionale care favorizează integrarea indivizilor în colectivitate" [579].

Când "viaţa împreună" (fie bazată pe comunitate mecanică, fie pe comunitate profesională) este mai scăzută, mai comprimată – ca sferă ori ca intensitate – în populații şi în indivizi, partea neacoperită de social (de sociabilitate) este expusă unei manifestări patologice. Când viaţa colectivă (sociabilitatea) este prea intensă în individ, generând un exces de altruism, acesta este

> "într-o asemenea măsură confundat cu grupul încât este incapabil să reziste loviturilor sorții" [580].

Completa dispariție(scufundare) a individului în grup îl face

disponibil pentru o moarte comandată de imperativele sociale (cazul văduvei care la indieni acceptă să fie arsă pe rug alături de corpul soţului defunct). Ea nu se gândeşte să-şi valorifice "dreptul său la viaţă".

Sinuciderea anomică creşte, deopotrivă, în perioadele de criză economică şi în cele de mare (extremă) prosperitate, semn că în societatea modernă se produce o criză care se defineşte prin dezintegrarea socială şi prin slăbirea legăturilor sociale.

Altminteri spus, procesul istoric al trecerii la modernitate se însoţeşte cu un efect de slăbire a sociabilităţii, cu un deficit de socialitate în populaţii şi în individ, şi acesta este, cum am văzut, cadrul anomiei (*a* = fără, *nomos* = norme), adică al formelor patologice. Acelaşi cadru generează şi cel de-al treilea tip de sinucidere, sinuciderea anomică. Prin urmare, trecerea la **modernitate**, aduce pe lângă alte lucruri pozitive şi două **forme noi de sinucidere, legate de forma patologică a modernităţii: sinuciderea egoistă şi sinuciderea anomică.**

În societăţile moderne,

> "existenţa socială nu este reglată de cutumă; indivizii sunt în competiţie permanentă unii cu alţii; ei aşteaptă mult de la existenţă, îi cer mult şi sunt permanent pândiţi de suferinţa care se naşte din disproporţia între aspiraţiile şi satisfacţiile lor" [581].

În toate aceste cazuri, aşadar, sinuciderile apar ca "fapte individuale" care însă îmbracă formă socială ("curentele de sinucidere", "suicidogene", etc.) şi au o determinare care nu pare a fi pur şi simplu socială, cum crede R. Aron, întrucât se leagă nu de sociabilitate în sine, ci de formele patologice ale sociabilităţii. Prin urmare, prima întrebare se leagă de posibilitatea formelor patologice. Singurul lucru pe care-l putem spune deocamdată este că aceste forme patologice cresc şi se întăresc în societăţile moderne, adică pe măsură ce ne apropiem de modernitate.

## VI. Cauzele răului. Reacţionarismul lui Durkheim

Teoria formelor patologice ale diviziunii muncii ca şi teoria sinuciderii ca fenomen social reprezintă "marele scandal logic", pe de o parte, al evoluţionismului, pe de altă parte, al teoriei determinismului sociologic (şi deci al sociologismlui însuşi). Am reţinut din cele prezentate până acum că natura umană şi natura în genere, sunt guvernate de legea sănătăţii sau a "pragurilor critice", în baza căreia ni se spune că natura are oroare de "prea mult" şi de "prea puţin", se află adică situată în interiorul unor praguri critice de variaţie. Plăcerea evoluează între un "prea mult" şi un "prea

puțin" şi depăşirea acestor praguri o preschimbă în opusul ei. Natura, aşadar, prin "legile" ei, nu generează "boala socială".

**Durkheim demonstrează că formele patologice nu pot fi explicate nici de teoria utilitar-hedonistă, nici de teoriile psihopatologice în genere, deci, formele patologice ale solidarității umane nu pot fi explicate prin şi pe baza naturii umane ori a unui determinism natural (cosmic).**

**Pe de altă parte, societatea, ne spune Durkheim este, în esența ei, normală şi coerentă.**

**Cu cât se intensifică viața colectivă într-o populație sau în indivizi, cu atât creşte normalitatea în lume şi deci "moralitatea".**

Indiferent că este vorba despre forma tradițională pe care o capătă societatea – aceea de conştiință comună –, ori de forma ei modernă – aceea de solidaritate organică sau funcțională – natura ei este normală şi morală. Ea îmbracă forma morală fie că este vorba despre forma morală difuză, în societățile bazate pe solidaritate mecanică, fie că este vorba despre morala profesională şi deci despre formele morale specializate, în cadrul societăților bazate pe solidaritatea organică. Prin urmare, societatea în natura ei, este normală şi îmbracă o formă morală.

Cum se explică atunci forma anormală, patologică?

Natura umană nu generează, prin legile şi principiul ei forma patologică. Socialitatea ca formă sau mod al existenței universale nu generează, nici ea, prin "legile" ei şi deci prin "natura" ei, formele patologice. Atunci, cum se explică forma anormală? Cine introduce "răul" în existență? Natura (inclusiv natura umană) nu poate fi o cauză a răului. Socialitatea, prin "natura" ei specifică, nu poate fi o cauză a "răului" din existență. şi totuşi răul există şi există, ne spune Durkheim ca a treia dimensiune a existenței. Fiindcă în **De la division du travail social**, Durkheim analizează cele trei forme ale existenței în societate sau sociale: formele normale bazate pe asemănarea oamenilor (morala difuză), formele normale bazate pe deosebirile dintre oameni (morala profesională sau "funcțională") şi formele patologice. Prin urmare, formele patologice reprezintă cea de-a treia dimensiune a existenței umane, şi ele ne previn asupra manifestării răului în existență. Cine, care factori, care "cauze" determină această manifestare a răului din şi în existență? Natura (cauzele naturale) nu determină prin legile ei răul. Socialitatea, prin "legile" ei nu determină nici ea răul din existență. Atunci cine? Care cauză? Există, spune Durkheim, o stare normală şi o dezvoltare normală a societăților umane. El arată că diferențierea meseriilor şi a indivizilor aduc mai multă libertate

individuală dar şi o nouă solidaritate socială şi deci o formă nouă a normalităţii. Şi totuşi în şi prin această dezvoltare, în şi prin această devenire, sporeşte numărul sinuciderilor, a dezordinilor de toate felurile, expresii ale unor "forme patologice" ale organizării vieţii în comun şi deci ale socialităţii. Formele acestea patologice sunt ale socialului şi sunt deci sociale, dar ele sunt introduse în existenţă de către şi în cadrul proceselor *devenirii colective* a omului.

**Sursa răului deci este în aceste procese de devenire ele însele, adică în *istorie*.**

Prin urmare, sursa "bolii", a formelor patologice se află în ce-a de-a treia dimensiune a existenţei umane: *dimensiunea istorică*.

**Dimensiunea naturală, dimensiunea socială şi dimensiunea istorică sunt cele trei dimensiuni ale existenţei umane.**

Primele două nu pot genera, prin ele însele, formele patologice. Abia dimensiunea istorică a societăţii şi deci a vieţii colective face posibilă manifestarea răului în existenţă. Această istoricitate se manifestă sub forma progresului continuu şi nelimitat al diviziunii muncii sociale. Cu toate că diviziunea muncii sociale are o "funcţie morală" întrucât conduce la naşterea unei noi forme de solidaritate umană – cea organică – totuşi, acelaşi proces generează şi formele patologice. Aceasta este ambivalenţa oricărei deveniri, a oricărui proces istoric. Prin chiar natura şi "legile" lui el poartă cu sine ambivalenţa binelui şi a răului. Istoria este cauza răului din existenţă. Prin aceasta, sociologia lui Durkheim şi, prin ea, spiritul secolului al XX-lea, se rupe de mitul şi de ideea progresului. Progresul nu este bun în sine. El este singura cauză care introduce răul în existenţă. Nu tradiţia, nu conştiinţa comună; nu rezistenţa la schimbare sunt cauza formelor patologice. Nici natura omului şi nici natura socialului. Acestea sunt, prin natura lor, bune. Istoria şi progresul, istoricitatea însăşi sunt ambivalente. Ele aduc o nouă formă a normalităţii, dar şi formele patologice. Ele conduc la noua sănătate, dar tot pe atât aduc "boala". Ele creează deopotrivă cadrul binelui social, dar şi spaţiul subistoric al răului.

**Progresul şi istoria, deci, sunt locul şi cauza primă a răului din existenţă.**

Cu aceasta Durkheim, practic, a scos spiritul european şi secolul al XIX-lea din servituţile, de sub jugul mitului istoricismului, al progresului şi

al evoluționismului. Acestea sunt, în esența lor, probele antiistoricismului, antievoluționismului şi deci ale reacționarismului lui Durkheim.

Durkheim este sociologul formelor noi, revoluționare, dar tot el este sociologul formelor patologice aduse de "noutatea" istoriei, de "progresul" uman. Progresul se relativizează până la nesiguranță. Ceea ce face posibil răul în existență, la modul exclusiv, nu mai poate fi numit progres chiar dacă poate fi numit modernitate şi chiar dacă are "noutate". O noutate, îndoielnică fiindcă, exceptând scara manifestării, fenomenul corporatist, care generează noua solidaritate socială, nu are o noutate istorică efectivă. Durkheim este, deci, un spirit revoluționar, dar tot el este şi cel mai mare spirit reacționar, de până la el, din câți a dat Europa.

Sociologia lui este deopotrivă sociologia revoluției şi a reacției, este expresia spiritului revoluționar şi reacționar deopotrivă. Reacționarismul este la el acasă în cea mai revoluționară dintre achizițiile spiritului european al acestui secol, în sociologie ca ştiință a formelor normale şi patologice de existență socială, de viață colectivă. Durkheim, deci, este sociologul reacționar cel mai reprezentativ al Europei, de până la el, şi nu trebuie să ne sfiim a o recunoaşte şi nici să nu ne angoaseze a o spune. Reacționarismul este o dimensiune încă mai normală a existenței omeneşti, mai normală şi cu adevărat mai de necesară decât "revoluționarismul".

Am avut ocazia să arătăm că şi A. Comte şi şcoala lui Le Play dau expresie, în felul lor, acestui spirit reacționar al secolului al XIX-lea. Dacă secolul, în marea metropolă, a fost atât de reacționar, în raport cu toate aspectele existenței şi ale spiritualității, nu are nici un rost să ne mai amăgim cu forța lui de a induce "schimbări revoluționare".

El a indus mai degrabă reacții la schimbare, "întoarceri" sau cel puțin un spirit al "opririlor", al stării pe loc. În ceea ce are valoros şi învățător acest *saeculum*, reacționarismul se află pe primul plan. Secolul al XIX-lea prin marii săi exponenți de spirit, ne învață deopotrivă necesitatea reacției şi modul reacției. El este, ca secol învățător, un secol reacționar. În trăirile şi în frământările spirituale ale marilor spirite ale acestui secol se produc uriaşe prăbuşiri. În opera lui Durkheim se deschide regiunea ontologică şi gnoseologică a marilor prăbuşiri spirituale ale unor idei majore ale secolului al XIX-lea.

Ideea contractualistă, filosofia individualismului, teoriile utilitariste, teoria dreptului natural, raționalismul individual, revoluționarismul uniliniar, ideea progresului (pozitiv), mitul istoriei şi deci al istoricității (devenirii) etc., toate se prăbuşesc spectaculos în cadrul acestei uriaşe opere care este opera lui Durkheim. Marele european se prăbuşeşte cu ele şi renaşte din cenuşa lor, pe alte direcții, cu totul altele, la care am încercat a ne referi. El este deci, un profesor de reacționarism şi un înțelept întrucât ne

previne asupra prăbuşirii aşa-numitelor "idei" revoluţionare europene.

Bizareria este să constaţi că aceste idei care s-au prăbuşit în Durkheim, în Pareto, în Comte, în şcoala Le Play, în Max Weber, au fost preluate şi continuate de secolul al XX-lea. Acest secol n-a vrut să "învețe" lecţia secolul al XIX-lea. El s-a întors în secolul al XVIII-lea şi astfel a fost pus în situaţia să repete la proporţii sporite şi catastrofale prăbuşirile acestui secol, petrecute deja în secolul al XIX-lea. Catastrofele secolului al XX-lea ar fi putut fi evitate dacă Europa ar fi învăţat lecţia secolului al XIX-lea. Dacă, în loc de a fi revoluţionară ca Europa secolului al XVIII-lea, ar fi fost reacţionară ca secolul al XIX-lea. Din nefericire, Europa secolului al XX-lea a fost şi a rămas o Europă a celui mai bizar anacronism. Ea s-a întors la spiritul secolului al XVIII-lea deşi experienţa universală a secolului al XIX-lea a invalidat integral secolul al XVIII-lea, cu toate ideile lui, de la raţionalismul individual şi intelectualist, la mitul progresului şi al "umanitarismului" abstract al teoriei dreptului natural. Toate aceste idei invalide „împodobesc" astăzi spiritul anacronic al Occidentului. Acesta vrea să fie "spiritul învăţător" al lumii şi-i cere în această bază să se "sincronizeze". Această "sincronizare" ascunde, însă, din nefericire, o gravă *katacronie*, un mers înapoi, cu peste două sute de ani. "Lecţia" nu este de acceptat.

# NEOSOLIDARISMUL. SURSELE NOII ORDINI

## Volumul si coeziunea societăților. Sociologia bătrâneții.

### I. Creşterea oraşelor şi prăbuşirea respectului

Am ajuns în punctul în care înțelegerea lui Durkheim nu mai este posibilă în absența unei ancore aruncate într-un timp de după el, în care gândirea sociologică a pornit hotărâtă într-o direcție contrară aceleia în care mersese sociologul francez. În cazul celorlalte paradigme la care ne-am referit, nu ni s-a părut că vectorul timpului sociologic postdurkheimist s-ar fi răsturnat. Nici în cazul paradigmei solidarității, nici în cazul paradigmei corporatiste ori în cazul legii diviziunii muncii sau al anomiei, timpul sociologic postum nu pare a fi operat răsturnări de ax. Schimbări de unghiuri, redefiniri conceptuale etc., da, însă răsturnarea axului, nu. Iată însă că, într-o privință, gândirea sociologică post durkheimistă a operat o atât de radicală reorientare încât aproape că putem vorbi despre o răsturnare a axului de gravitație, instalând o curioasă inadecvare între gândirea lui Durkheim şi cea a unor sociologi contemporani.

În teoria solidarității, Durkheim ne convinge că societățile evoluează de la tipul de societăți "masive" sau "omogene" (solidaritatea mecanică), la societăți diferențiate sau de grup. Sociologi contemporani reprezentativi susțin, dimpotrivă, teza că tendința mişcării societății nu este de la societatea omogenă la societatea grupurilor (create de diviziunea muncii), ci invers, de la societatea grupurilor, la masă. Problema este atât de puternic clătinată încât spre a nu trişa **este absolut necesar să procedăm de această dată nu dinspre Durkheim către noi, ci, oarecum invers, adică, de la teoriile mai recente spre Durkheim.**

Rostul acestui demers nu este unul beletristic, ci tot unul didactic, de vreme ce năzuința noastră rămâne aceeaşi: buna cunoaştere a unui moment semnificativ al istoriei sociologiei şi dreapta lui cântărire. Nu va trebui să fiți surprinşi, aşadar, când astăzi o să atingem chestiuni teoretice de cucerire foarte recentă. Ne vom întoarce totuşi în punctul la care-a ajuns discuția noastră ultima dată.

Am evidențiat în secțiunea anterioară o curioasă despărțire a legii progresului de legea sănătății, a istoriei de natură.

Dacă natura este guvernată de legea limitelor (sănătății), iar istoria se

abate de la aceasta, cum e posibil echilibrul, ordinea şi sănătatea?

Este istoria tot una cu boala? Altminteri spus, progresul civilizației este, în sine, un proces pozitiv sau unul negativ?

Iată-ne dar, în fața unei alte polarități conceptuale: progres-alienare.

Există teorii care susțin că istoria este un proces de progresivă alienare şi teorii care, dimpotrivă, atribuie sens pozitiv istoriei. Acestea sunt teoriile progresului. Durkheim este, între acei sociologi, cel ce-a crezut în teza naturii bune, morale, a socialului şi a procesului istoric. Vom stărui, de aceea, încă asupra teoriei schimbării la E.Durkheim.

Teoria durkheimistă a schimbării ne obligă să examinăm statutul legii trecerii de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică. Această trecere afectează direct statutul individului.

**Individul se află concomitent sub acțiunea a două legi cu sens opus: legea solidarității mecanice şi legea solidarității organice. Mecanismul de acționare a celei dintâi este conştiința colectivă, a celei de-a doua este diviziunea muncii.**

Presiunea spre diversificarea diviziunii muncii este

> "în fiecare moment neutralizată de presiunea de sens contrar pe care conştiința comună o exercită asupra fiecărei conştiințe particulare. În vreme ce una ne împinge spre formarea unei personalități distincte, cealaltă dimpotrivă, ne cere în mod legic să semănăm cu toată lumea." [582].

Prima, aşadar, ne întoarce spre natura noastră personală, a doua, dimpotrivă, ne împiedică să deviem de la tipul colectiv.

Adeseori, opinia publică împiedică direct diviziunea muncii. În Grecia şi la Roma, de exemplu, industria şi comerțul erau cariere disprețuite. Corporațiile medievale care menținеau controlul strict asupra procedeelor erau şi ele factori de inhibiție ale diviziunii muncii.

> "Emigrarea, colonizarea, resemnarea la o existență precară şi, în fine, eliminarea totală a celor mai slabi prin intermediul sinuciderii sau altfel" [583].

Am reținut că există două tipuri de soluții la lupta pentru supraviețuire: "soluția" creatoare (socializatoare) şi "soluția" anormală (anomică sau deviantă).

Reacția la lupta pentru supraviețuire îmbracă aşadar, două forme:

normală şi anormală.

**Formele anormale se manifestă ori de câte ori diviziunea muncii şi deci specializarea sunt împiedicate să se producă.**

Pe măsură ce fenomenul se produce totuşi are loc şi o "indeterminare progresivă a conştiinţei colective". Atâta vreme cât "mediul colectiv" (social) este acelaşi şi esenţialmente concret, stările de conştiinţă au acelaşi caracter, impresiile individuale sunt determinate şi conştiinţa comună are un caracter definit şi puternic. Ea se schimbă însă pe măsură ce societăţile devin mai voluminoase. Conştiinţa colectivă devine tot mai abstractă. "Este raţional ceea ce este universal".

Când civilizaţia se dezvoltă într-un cadru mai vast ea cuprinde oameni mai mulţi şi lucruri mai diferite, ideile generale apar în mod necesar şi devin predominante.

> "Sporirea volumului societăţilor şi mai marea lor condensare, explică această mare transformare. Or, cu cât conştiinţa comună devine mai generală cu atât ea lasă mai mult loc variaţiilor individuale. Când Dumnezeu este departe de lucruri şi oameni, acţiunea sa nu mai este continuă şi nu se mai întinde asupra tuturor aspectelor." [584]

Ceea ce face forţa stărilor colective nu este numai faptul că sunt comune ci şi că sunt moşteniri ale generaţiilor anterioare.

> "Conştiinţa comună nu se constituie într-adevăr decât foarte lent şi se modifică la fel. E nevoie de timp pentru ca o formă de conduită sau o credinţă să ajungă la un anume grad de generalitate şi de cristalizare, şi tot astfel pentru a-l pierde. Ea este aproape integral un produs al trecutului. Or ceea ce vine din trecut este obiect de respect. O practică la care se conformează toată lumea în mod unanim are un mare prestigiu; şi dacă ea este întărită în plus şi de asentimentul strămoşilor, curajul de a nu i te supune este încă mai redus. Autoritatea conştiinţei colective este făcută deci în mare parte din autoritatea tradiţiei" [585] (s.n. şi s. red.)

Aceasta se va diminua pe măsură ce tipul segmentar se va estompa şi el. Or estomparea tipului segmentar este nemijlocit legată de manifestarea unui fenomen capabil să anuleze liniile de demarcaţie care separă segmentele între ele, să scoată indivizii de sub dependenţa segmentelor, să-i atragă în altă parte

etc. Apar "migraţiile interioare" care conduc la formarea oraşelor.

**Prin urmare, faptul care conduce la destrămarea tipului segmentar este creşterea volumului şi a densităţii populaţiei, ceea ce generează o migraţie internă şi astfel conduce la formarea oraşelor.** Acest fenomen care cumulează cele trei caracteristici – migraţie internă, creşterea volumului şi sporirea densităţii dinamice a unei populaţii – este în esenţa lui fenomenul urban. Termenul uzual folosit pentru a-l denumi este cel de "oraş". Într-adevăr, formarea oraşelor nu e atât un fenomen spontan cât unul provocat de imigraţie şi de creştere a densităţii dinamice; ele primesc aşadar populaţia din exterior. M. Bertillon a calculat, de exemplu, că:

> "în anii 1866 în vreme ce în media Franţei, la 100 de locuitori, 11,25 erau născuţi în afara unui departament, în departamentul Senei, această proporţie era de 34,67. Această proporţie de străini este cu atât mai ridicată cu cât oraşele care fac parte dintr-un departament sunt mai populate. Proporţia este de 31,47 în zona Rhône, de 26,29 în Buche-du-Rhône etc. Fenomenul nu se reduce doar la marile oraşe, ci se produce şi în cele mici." [586].

Oraşul deci este produsul social al celor trei procese menţionate, este câmpul creat de intersecţia lor.

Această mobilitate atrage o slăbire a tuturor tradiţiilor şi ceea ce este extrem de semnificativ în analiza lui Durkheim este faptul că o atare schimbare aduce după sine şi schimbarea poziţiei actorilor sociali pe scena istoriei, a culturii, în ierarhia prestigiului şi a puterii. Forţa tradiţiei atârnă de caracteristicile care-o transmit şi o inculcă; aceştia sunt bătrânii. Ei au fost martorii a ceea ce făcuseră strămoşii. Ei se bucurau de prestigiu.

> "Copilul are conştiinţa inferiorităţii vis-à-vis de persoanele mai în vârstă care-l înconjoară şi el simte că depinde de ei. Respectul reverenţios pe care-l are pentru ei se comunică asupra a tot ceea ce ei zic şi fac. Autoritatea vârstei face, aşadar, autoritatea tradiţiei"[587] (s. red.).

E de remarcat că deja în periferie lucrurile se deosebesc de metropolă. În vreme ce în ariile "centrale", "migraţia interioară" era compusă din persoane aparţinând aceleiaşi culturi etnice, în periferie, această migraţie era compusă din populaţii provenite din dislocarea marilor imperii târzii. Oraşul în periferie este deci, în plus, produsul circulaţiei păturii superpuse a imperiului (migraţia internă a elitei postimperiale).

În fine, este de observat o a doua trăsătură a oraşului periferial. Aici

soluția la lupta pentru supraviețuire nu este specializarea şi deci diviziunea muncii ci: migrația, colonizarea, eliminarea populației mai slabe (vezi drama bătrânilor), sacrificarea funcțiilor economice nevalorizate de capitalul speculativ, etc. Fenomenul e legat de faptul că aici factorul care reglează întregul proces nu este capitalul productiv ci capitalul speculativ, astfel că motivația muncii şi deci a contactelor creator-productive este descurajată fiind întărită motivația speculativă; deci, lupta pentru supraviețuire continuă, altfel îmbrăcată. Orașul capătă aici în mare măsură un caracter parazitar şi proletarian, de *ochlos proletarian* (lumpenburghez şi lumpenproletarian).

În metropolă oraşul este şi produsul sporirii contactelor, a creşterii densității muncilor (specializare), pe când, în periferie, oraşul este locul şi produsul accentuării segregărilor şi a violențelor (creşterea agresiunii): colonizări, eliminarea celor mai slabi, etc. Oraşul devine parazitar şi loc de acumulare a unui *ochlos* proletarian, nu al *demos*-ului ca în metropolă.

În fine, eliminarea populației mai slabe începe, observă Durkheim, în orice oraş, cu eliminarea actorului vechiului tip social: bătrânii. Cele două segmente demografice: bătrânii şi copiii vor fi sacrificate.

Revenind la analiza lui Durkheim vom observa, lucru extrem de interesant, că fenomenul prin care se exteriorizează indeterminarea progresivă a conştiinței colective este prăbuşirea prestigiului şi deci a respectului. Dar ca să fie posibil acest lucru este absolut necesară o migrație internă, adică:

> "transplantarea individului, la ieşirea din adolescență, într-un mediu nou. El va regăsi şi aici oameni mai în vârstă ca el, dar nu sunt cei cu care a crescut în copilărie. Respectul pe care-l are pentru ei este deci mai mic şi de natură mai convențională ... El nu depinde de ei şi nici n-a depins vreodată; el nu-i poate respecta decât prin analogie. Este cunoscut, de altfel, că acel cult al vârstei slăbeşte cu civilizația; atât de dezvoltat odinioară, el se reduce astăzi la câteva practici de politețe, inspirate de un fel de milă. Bătrânii sunt mai mult compătimiți decât temuți (respectați). Vârstele sunt nivelate. Toți cei care-au ajuns la maturitate se tratează de egali. Ca urmare a acestei nivelări, obiceiurile strămoşilor îşi pierd ascendența întrucât ele n-au pe lângă adult reprezentanți autorizați. Suntem mai liberi față de cei care le încarnează. Solidaritatea vremurilor, a epocilor, este mai puțin sensibilă pentru că nu-şi mai are expresia materială în contactul generațiilor succesive." [588].

Iată dar cum, în viziunea lui Durkheim, un fapt psihologic capătă proporţii sociale uriaşe. Este vorba despre *prăbuşirea respectului* faţă de bătrâni.

**Din punct de vedere psihologic, oraşul, ca tip social este un fenomen de prăbuşire a respectului.**

Acest fenomen are valoarea de cauză mediatoare a unei mari schimbări istorice.

**Fără această prăbuşire a autorităţii obiceiurilor strămoşeşti n-ar fi fost posibilă nici marea turnantă a mileniului adică schimbarea tipului istoric de civilizaţie.** Este de remarcat însă din nou diferenţa dintre aria metropolitană şi cea periferială.

În vreme ce în aria metropolei capitaliste, populaţiile care operau această primenire erau etnic omogene, în aria periferială ele erau etnic eterogene, astfel încât fenomenul diminuării respectului faţă de obiceiurile strămoşeşti a căpătat aici proporţii şi caracteristici speciale, legate de comunicarea culturilor.

Contactul între oraş şi sat nu doar s-a diminuat, ca în aria metropolei, dar s-a rupt cu totul şi a îmbrăcat aici şi o expresie inter-etnică, astfel că între societatea rurală şi cea urbană, între societatea de jos şi cea de sus n-a mai existat nici o legătură, au devenit rivale. În plus, lipsa de respect faţă de tradiţii a îmbrăcat aici şi haina nefericită a raportului inter-etnic.

În felul acesta, reacţia la modernizare îşi schimbă înţelesul în periferie. Ea îmbracă aici înţelesuri noi; oraşul este perceput ca ceva străin, ca loc al dezrădăcinării şi al dezrădăcinaţilor. Cel ieşit din sat este un dezrădăcinat. Apare o întreagă literatură a dezrădăcinării ca fenomen de înstrăinare, atât de acută era ruptura încât orăşeanul era asimilat străinului. Formele capitaliste şi geneza burgheziei capătă aici caracter extrem de dur, ele sunt nemiloase. Expresia la vârf a acestei adversităţi este în România începutului de secol XX răscoala din 1907.

Ruptura faţă de fundamentele tradiţional-strămoşeşti este generalizată, astfel că între alogen şi localnic nu se mai poate face nici o distincţie în cadrul claselor parvenite. Amândoi alcătuiesc în prima fază un tip de burghezie capitalist-urbană compradoare, prădalnică, contribuind în aceeaşi măsură la prăbuşirea respectului faţă de tradiţie.

Este de operat, aşadar, o distincţie între cele două forme de prăbuşire a respectului faţă de tradiţie, faţă de strămoşi şi faţă de bătrâni. În aria "centrală" această cădere a îmbrăcat forma "respectului convenţional", al unui respect de "ochiul lumii" (fenomenul a fost întâi exploatat literar de către Ibsen în **Stâlpii societăţii**) şi deci atenţia pentru afişarea

respectabilității şi pentru asimilare convențională la reguli vechi era specială şi reprezenta un factor extrem de important în coagularea noii ordini urbane (chiar dacă era criticată pentru convenționalismul ei). Fenomenul capătă amploare şi ia forma nevoii de titluri nobiliare în rândurile proaspeților îmbogățiți. Din acest fenomen s-a ivit **Burghezul gentilom** al lui Molière.

În periferie însă, prăbuşirea respectului este totală şi generalizată față de tot ceea ce priveşte *sufletul local şi* manifestările lui, acutizată mai ales față de ceea ce reprezintă "moştenirea tradiției", cultura strămoşească. Au fost confecționate ideologii speciale de vestejire a oricărei înclinații spre fondul sufletesc autohton (etichetat drept reacționar, învechit, medieval etc. şi deci asimilat integral la societatea veche, la tipul social segmentar, la ceea ce, altfel spus, trebuie să dispară spre a lăsa loc "noului"). Astfel, alături de problema socială a satului şi a tradiției apare aici şi chestiunea teoretică a conservării etnicității şi se constituie o direcție teoretică, specială, cu aşa-numitele teorii ale specificului etnic (etichetate şi ele ca ideologii reacționare, învechite).

**În fapt, aceste teorii ale specificului etnic îşi propuneau să dovedească faptul că sufletul etnic este plastic, nu ține de trecut ori de prezent, că nu este, altminteri spus, doar suportul tradiției, a vechiului, ci este, deopotrivă, suportul inovației, al potențialului evoluționar al modernității.**

El este forța modernizărilor.

În Occident, chestiunea nu se punea întrucât acolo noul agent istoric avea acelaşi substrat etnic cu cel vechi. În Orient însă, burghezia este înstrăinată nu doar de profilul psihoistoric al agentului pe care se rezema tradiția, ci şi de profilul etnic al acestuia. În Occident nu se punea problema apartenenței etnicității, odată asimilată tipului, în Orient această apartenență fu expusă relativizărilor, iar etnicității de societate segmentară i se pronunță o sentință de condamnare la dispariție.

Însă Durkheim el însuşi face distincția între structura segmentară şi solidaritatea mecanică, arătând că însăşi diviziunea muncii se poate dezvolta doar într-o populație care comunică, este interconectată prin "legături morale", altfel fiind practic imposibilă.

**Sursa şi suportul modernizării este, aşadar, o populație care comunică, are legături morale, formează o comunitate, altfel nici diviziunea muncii şi nici contractul nu sunt posibile. Contractul este sursa acordului între indivizi dar sursa valabilității contractului este**

**comunitatea națională sau statul național.**

Teoriile specificului etnic se originează aşadar într-o realitate sociologică proprie societăților periferiale şi se ivesc din necesitatea apărării, nu a vechilor structuri segmentare, ci a identității sufleteşti a unei culturi şi a unui popor.

**Modernizarea în Occident se face contra structurilor segmentare (medievale, arhaice), în Orient însă se face şi contra popoarelor şi substratului etno-spiritual.**

În Occident este respinsă o "cultură socială" (aceea legată de formele de drept, de cutumele şi regulile solidare cu structurile segmentare), în Orient însă este respinsă toată cultura etnică şi deci suportul naționalității burgheze. Aceasta va şi conduce, de altminteri, la conflictul celor două fracțiuni burgheze care-şi vor disputa strategiile dezvoltării: una, total indiferentă la valorile substanțiale, urmărea doar valorile capitaliste, alta subordona aceste valori celor substanțiale, etnoculturale şi respingea un capitalism care se afirma pe spezele şi contra naționalității. Prima viza un capitalism fără naționalitate, total dizolvat în capitalismul mondial, cealaltă viza un capitalism pus în slujba naționalității şi deci în slujba unui popor, a unei societăți organice, cu toate clasele ei. În fapt se disputau aici două idei capitaliste: cea metropolitană şi cea periferială. Chestiunea a rămas neschimbată şi astăzi.

Raportul dintre creşterea oraşului şi prăbuşirea tradiției a fost dovedit statistico-demografic prin metoda curbelor populației urbane şi provinciale.

Astfel, Cheysson a dovedit că aceste curbe pe grupe de vârstă, pentru Paris şi provincie, nu sunt congruente decât între 15-20 ani şi 50-55 ani. Între 20-50 ani, curba pariziană este mult mai ridicată, dincolo de 50 de ani ea este mult mai scăzută.

Fenomenul a fost interpretat diferit de Tarde în teoria imitației. Tarde a crezut legitim a interpreta declinul tradiționalismului ca o criză pasageră a evoluției sociale, ca o fază tranzitorie.

> "«Omul nu scapă de jugul cutumei decât pentru a recădea în el, adică pentru a o fixa şi a o consolida readucând în cutumă cuceririle datorate emancipării sale temporare»"[589].

Această "cădere" şi revenire a tradiționalismului la sfârşitul unei societăți şi începutul alteia e un fenomen real, dar acest fenomen prin care

debutează orice tip social este tot mai puțin violent în raport cu nivelurile de epocă ale succesiunii tipurilor sociale. Cultul strămoşilor azi şi în Roma antică au o intensitate necomparabilă.

Este clar deci, spune Durkheim, că asistăm, în istorie, la o slăbire constant-progreisvă a intensității tradiției şi deci a intensității forței conştiinței comune.

## II. Legea slăbirii "supravegherii colective"

Dacă până aici am examinat, prin fenomenul prăbuşirii respectului, slăbirea tradiției (deci a acelei părți acumulate şi moştenite a conştiinței comune), de aici încolo ne vom referi la slăbirea părții actualizate a conştiinței comune, pe care Durkheim o denumeşte "supraveghere colectivă".

În primul caz se relaxează dependența grupului față de conştiința comună (apare oraşul, care, deci, are şi înțeles de grup social liber față de tradiții), în al doilea caz este vorba despre relaxarea dependenței individului față de conştiința comună.

Sociologic, fenomenul este al prăbuşirii respectului şi al slăbirii supra-vegherii colective. Durkheim încadrează acest fenomen în ceea ce denumeşte **"indeterminare progresivă a conştiinței comune"** (care devine tot mai nedefinită şi mai imprecisă, mai neclară).

> "Pe măsură ce societatea se măreşte şi se concentrează, ea învăluie tot mai puțin individul şi, în consecință, tendințele divergente care apar sunt tot mai imperfect acoperite (integrate)" [590].

E suficient a compara micile oraşe cu marile oraşe. În cele mici, orice tentativă de independență este un "obiect de scandal public" şi de "reprobare generală" care, ataşându-se unei atari tendințe, are puterea de a "descuraja inițiatorii" [591]. În marile oraşe însă situația e pe dos. "Nu eşti nicăieri mai bine ascuns decât într-o mare mulțime."

Durkheim stabileşte o relație între mărimea şi concentrarea societății, pe de o parte, şi "supravegherea" socială (publică) a mişcărilor individuale, pe de altă parte. Această relație ar putea fi astfel definită:

1) Pe măsură ce societatea creşte şi se concentrează, scade puterea ei de supraveghere.

2) Pe măsură ce societatea creşte şi se concentrează, apare primejdia atomizării, masificării şi anomiei (dezintegrării sociale);

3) Această formă patologică însă este contracarată grație diviziunii

muncii sociale şi deci solidarității de corp profesional şi de funcții. Creşterea volumului societății slăbeşte vederea ei socială, puterea "ochiului public".

Durkheim stabileşte consecințele creşterii ori scăderii dimensiunii grupurilor asupra structurii lor. Există deci o problemă dimensională a societăților. Aici intervine o curioasă inadecvare între gândirea lui Durkheim şi cea a sociologilor contemporani fiindcă, în vreme ce Durkheim enunță teza trecerii de la societăți omogene la societăți diferențiate (de grup), sociologia contemporană (de la G. Simmel şi H. Cooley la Kurt Lewin) consemnează exact tendința inversă: de trecere de la grup la masă (care prin vâscozitatea ei pare a se opune comunicării).

**Durkheim definea *solidaritatea mecanică* prin caracteristicile: similitudinea (nediferențierea) indivizilor, răspuns uniform la stimuli (deci omogenitate), absorbția indivizilor în colectivitate, stereotipii mentale colective, sentimente colective, etc.**

Or acestea sunt trăsăturile prin care un Mousseau defineşte masa în studiul său **Masse**.

Dincolo de acest aspect rămân însă câteva chestiuni confirmate. De exemplu, prăbuşirea "respectului" aduce prin ea însăşi obturarea unui canal de comunicare între generații care funcționa fără "zgomote" (surse de distorsionare). De aceea, primul lucru pe care-l face un agresor este să anihileze respectul simbolurilor şi al personalităților exemplare, tocmai pentru a anihila unul dintre canalele de comunicare în interiorul grupului univectorial şi anume, comunicarea între generații.

Grupul autocentrat îşi pierde astfel propria-i centralitate simbolică şi poate fi astfel deviat într-o direcție voită, emanată de la o voință exterioară.

Fenomenul prin care se exprimă supravegherea publică este *curiozitatea*:

> "Curiozitatea colectivă este deci cu atât mai vie cu cât relațiile personale între indivizi sunt mai continui şi mai frecvente" [592].. În lumea modernă însă, "masa afacerilor curente"

separă, se interpune chiar între membrii aceleiaşi familii şi între vecini. Acolo unde populația e mare dar nu şi densă pot apare oraşe mici şi acestea sunt exceptate de la regula scăderii rolului opiniei publice. Acolo însă unde densitatea este în raport direct cu volumul, legăturile personale sunt rare şi slabe: ceilalți sunt uşor pierduți din vedere astfel că apare o

"indiferență mutuală" şi deci o scădere a "supravegherii colective".

**Durkheim face deci distincție între cele două tipuri de legături sociale:**

**a) legături personale;**

**b) legături funcționale.**

În contextul societății de mare volum şi de mare densitate, scade numărul legăturilor personale dar se intensifică, odată cu densitatea, numărul de contacte între indivizi, şi devin predominante legăturile funcționale, adică cele cerute de diviziunea muncii sociale.

**Prin urmare, trebuie operată distincția între cele trei noțiuni: legături personale, legături funcționale, contacte.**

**Acestea sunt specii de legături sociale. Odată cu trecerea la solidaritatea organică, cum ne sugerează şi termenul, nu asistăm la o diminuare a legăturilor sociale (cum ne spune teoria atomizării) ci la o scădere a legăturilor personale concomitent cu creşterea frecvenței contactelor (densitatea contactelor) şi a legăturilor funcționale.**

Să încercăm a explica ceea ce am enunțat în întâmpinare la legea durkheimistă a slăbirii conştiinței comune generale.

Am precizat că aceasta nu-şi pierde puterea asupra individului şi asupra societății globale atunci când capătă forma de simbol, când îşi încorporează simboluri. Acesta este motivul pentru care războaiele logistice țintesc simbolurile, vizează slăbirea acestora, chiar eliminarea lor din conştiința individuală şi colectivă spre a dobândi nu doar un efect de dezagregare socială, ci şi unul de recanalizare a populației în direcții străine de imperativele culturii şi ființei sale comunitare. Chestiunea aceasta ne conduce direct în teritoriul teoriilor despre creşterea organizațiilor. Să le examinăm, pe scurt.

Yona Friedman, într-o lucrare celebră[593], face dovada că putem spori dimensiunea grupurilor păstrând în acelaşi timp neştirbită forța conştiinței comune şi deci a consensului (ceea ce contestă Durkheim).

**A spori dimensiunea grupurilor fără a şti rbi conştiința comună şi totodată fără a bloca efectele legii diviziunii muncii, reprezintă, într-adevăr, marea provocare la care trebuie să răspundă paradigma durkheimistă.**

Chestiunea a fost lămurită în cadrul teoriilor foarte recente despre creşterea organizațiilor. Este necesar să verificăm tăria ideii durkheimiste în

câmpul acestor teorii. A răspunde la întrebarea: **"Cum cresc organizaţiile?",** înseamnă a răspunde la întrebarea cu privire la valabilitatea şi actualitatea ideilor durkheimiste.

A spori volumul şi concentrarea unei populaţii nu conduce obligatoriu la slăbirea conştiinţei comune. Cum e posibil lucrul acesta? Iată ceea ce ne propunem să examinăm.

Este motivul pentru care aducem în acest loc o discuţie despre o chestiune care se pune în toată plenitudinea ei la peste o sută de ani după Durkheim.

Pentru a clarifica o problemă atât de însemnată precum este aceea a raportului dintre conştiinţa comună şi conştiinţa individuală este iată necesară ancorarea într-o epocă ulterioară celei durkheimiste, într-un cadru teoretic în care problema a fost, se pare, lămurită dintr-un unghi mulţumitor. Acest cadru se referă la raportul dintre individ şi dimensiunea grupului. Este posibil, se întreabă Yona Friedman, să trăieşti în societăţi moderne (foarte voluminoase şi dense), fără a fi nevoit să recurgi la tehnica ierarhiilor, care-i face pe unii "şefi" şi pe alţii "sclavi"? Aceasta este tocmai problema durkheimistă a conservării societăţii "egalilor", a "semenilor", într-o lume complexă, ultraspecializată, cu organizaţii complicate etc.

## III. Creşterea organizaţiilor şi puterea simbolurilor

Ne vom referi, în cele ce urmează, la problema creşterii organizaţiilor care pare a fi una de tip logistic, adică o creştere exponenţială cu saturaţie.

Procesul de creştere al organizaţiei începe de la un prag inferior (aproape de zero), urmează o desăşurare exponenţială până la un punct flexionar după care urmează o creştere cu saturaţie până când se atinge o limită superioară de creştere numită plafon. Analiza curbei logistice şi a funcţiei sale (*dn/dt=kn (N-n)*) nu este suficientă pentru înţelegerea logisticii instituţionale, adică a procesului de creştere a unei organizaţii, creştere a cărei scop este de a menţine sub control distanţele sociale (în spaţiul social) şi secvenţele temporale ale proceselor socio-umane. Problema este extrem de importantă fiindcă de rezolvarea ei depinde menţinerea integrităţii societăţilor naţionale în condiţiile creşterii demografice a unor grupuri umane, cum ar fi de pildă grupul industrial (corporaţia) şi a unor societăţi umane, cum ar fi societatea capitalistă sau de piaţă etc. Internaţionalizarea vieţii economice ameninţă integritatea societăţilor naţionale care se află astfel sub primejdia fragmentării, adică a dizolvării majorităţii sociale (tot una cu o conştiinţă comună generală) în minorităţi sociale, ceea ce conduce la anihilarea consensului şi deci la violenţe (starea de război social).

Problema creşterii organizaţiilor este, în ultimă instanţă, problema comunicaţiei. Limita de creştere pare a fi circumscrisă de marginile comunicării, dincolo de care se produc segmentările sociale. Cât de mare poate fi o organizaţie? Până la ce prag, deci, poate creşte ea? Yona Friedman introduce conceptul de valenţă pentru a indica numărul maxim de indivizi cu care un individ poate comunica direct într-un timp dat. Pornind de aici, Friedman introduce noţiunea de *"bilanţ informaţional"* ("balanţa informaţiilor") care este diferenţa dintre influenţele pe care un individ le primeşte şi cele pe care le exercită. Dacă acest bilanţ este egal, grupul este egalitar, dacă nu, este ierarhizat. În modelul durkheimist, ne dăm seama că solidaritatea mecanică corespunde unei situaţii de bilanţ informaţional egal. Indivizii care reuşesc să scape de legea bilanţului egal sunt regii, preoţii etc. Aceştia sunt cei ce-şi pot îngădui o libertate şi deci sunt singurii care se pot sustrage grupului, afirmându-şi individualitatea.

Pe de altă parte, înţelegem că "libertatea este inegalitară" şi că deci egalitarismul este nonlibertar.

Friedman crede că valenţa unui individ este de 4 pe oră (patru schimburi informaţionale, astfel că influenţa lui se poate exercita doar asupra a 4 indivizi pe oră). În plus, influenţa scade în intensitate pe măsura exercitării sale şi Friedman crede că la a şasea transmisie (valoarea de 1/6) practic influenţa lui este neglijabilă.

Dacă luăm indivizii A şi B, de exemplu, putem determina câte influenţe reale ajung de la unul la celălalt:

| | A | B | |
|---|---|---|---|
| A | 0 | 1 | 1 |
| B | 1/2 | 0 | 1/2 |

Bilanţ:

A: 1-½=½
B: ½-1=-½

Observăm deci că bilanţul este diferit la cei doi şi că cel liber este A.

Ne dăm seama că în grupul ierarhizat răspunsul indivizilor la un stimul este diferit de răspunsul grupului (adică de rezultanta răspunsurilor individuale), pe când în grupul egalitar, răspunsul individului va fi tocmai această rezultantă (fiindcă în acest caz individul are acces la întregul spaţiu informaţional şi de influenţe ale grupului: esenţa conştiinţei comune durkheimiste care absoarbe individul).

Friedman măsoară dimensiunea maximă a grupului egalitar (adică acela propriu solidarității mecanice). Întrucât autoarea se bazează pe o valență de 4 şi pe o capacitate de transmisie de 6, ajunge la formularea unei legi:

> "Nici un grup egalitar compus din ființe omeneşti nu poate avea mai mult de 16 membri" [594].
> (op. cit, p. 36).

Aşa se face că marile grupuri morale sunt compuse sub acest prag (cei 12 apostoli, cavalerii mesei rotunde etc.). Tot astfel, înțelegem "gustul pentru sciziune" şi deci predispoziția legică spre tipul segmentar. Aici apare însă zona de infirmare a teoriei lui Durkheim:

a) tipul segmentar îşi poate mări dimensiunea până la cifre foarte mari, cum o să vedem, astfel că sporind dimensiunea şi concentrarea contactelor nu se ajunge obligatoriu la schimbarea tipului segmentar şi nici a solidarității mecanice;

b) conştiința comună se poate menține sub forma ideologiilor, a simbolurilor etc., în condițiile unei nelimitate tendințe spre diviziune (scindare) a colectivității. Aşadar, cum se poate reproduce unitatea grupului în condițiile creşterii dimensiunii sale şi chiar a creşterii gradului său de concentrare (densitate)?

Una dintre "tehnici" este aceea a liderului. Am reținut că pot să apară diferențe în privința *bilanțului informațional* astfel că indivizii pot fi ierarhizați derivându-se liderul. Acesta, la o anume dimensiune a grupului îşi poate exercita influența în mod direct asupra fiecărui membru al grupului ("spațiul de comunicare al leader-ului"). Întrucât leader-ul deja capătă un rol (în canalizarea informației şi în transferul ei), putem constata că el poate comunica în acest fel (adică direct cu toți membrii grupului) dacă se constituie în jurul său mai multe grupuri egalitare. Acest nou tip de grupare – numit de Friedman, *grup specializat* – are deci aceeaşi unitate de comandă, de influență şi de comunicare, în condițiile în care dimensiunile sale au crescut foarte mult. Friedman determină pragul maxim al grupului egalitar la 16 persoane şi valența de 4. Dimensiunea maximală a acestuia poate fi deci de 16 x 4 = 64. Acesta era numărul centuriei romane (peste acest prag un profesor îşi dă seama că nu mai are de-a face cu o clasă).

Peste acest prag nu se poate trece decât periclitând unitatea de influență (şi deci informațională, adică de conştiință) a grupului. Conştiința comună pare a fi din nou sub primejdie. Or culturile străvechi au inventat în aceste situații o tehnică pe care o explicitează "legea lui Parkinson" [595].

Legea lui Parkinson are această formulare:

*"1 = 2, deci 2 = 7".*

O asemenea relație paradoxală se explică prin aceea că orice influență își asociază o rivalitate (chestiune constatată de către Darwin), astfel că dacă A are un "subordonat" B, acesta devine fatalmente un rival. În acest caz, A își va menține "poziția" dacă își va procura un alt "subordonat" C, de același nivel cu B, distribuindu-și influența asupra celor "doi rivali", adică sporind rivalitatea cu atât cu cât o diminuează. Este mecanismul tipic de redistribuire a violenței (derivate din rivalitate) care are drept consecință menținerea unității grupului înăuntrul aceleiași unități de comandă și de conștiință colectivă (întrucât grupul se menține). La rândul lor, cei "doi rivali":

> "vor încerca să-și sporească influența procurându-și fiecare, mai întâi unul, apoi doi subordonați" [596].

Astfel apare o "piramidă". Comentând legea lui Parkinson, Escarpit arată că o atare piramidă poate atinge un număr de 128 de membri (întrucât dacă admitem că un grup ierarhizat cuprinde un șef și doi subșefi, și că fiecare subșef poate comunica cu un grup de 64 de membri, înseamnă că dimensiunea critică a unui atare grup va fi de 2 x 64 = 128, deci 130 indivizi). Acest efectiv corespunde *manipul*-ului roman (ceea ce poate fi cuprins într-o mână) și, în consecință, Escarpit îl numește *grup manipular*.

Concluzia lui Escarpit este că aceasta este limita în care un leader poate "ține în mână" jocul interacțiunilor din interiorul grupului. Dincolo de acest prag se poate trece numai după și dacă se utilizează alte două "tehnici" sociologice alternative: "modelul univectorial" (constând în introducerea de informație sub formă de instrucțiuni de la o sursă unică) și modelul deliberativ (informația e introdusă sub forma unei interogații în grupul destinat să ia decizia).

Yona Friedman stabilește dimensiunea critică a acestor grupuri la 900. [597]

Mai departe, prin mediatizare (introducere de *media* pentru comunicare), dimensiunea grupurilor poate crește extrem de mult (vezi cazul celui de-al doilea război mondial unde s-au ilustrat acțiuni unitare la dimensiuni planetare), de unde și conceptul de "război total" sau "război automatizat". Problema dimensiunii critice este problema canalului de comunicare (eroarea lui Napoleon care la Waterloo a calculat greșit capacitatea canalului său de comunicare trimițând spre Grouchy doar un singur mesager: "zgomotul" survenit a anulat informația /zgomotul a fost ghiuleaua care i-a ucis solul/).

**Există şi alte tehnici sociologice de prezervare a unității grupului** în condițiile creşterii dimensiunilor sale. Una este tehnica **respectului** şi Durkheim analizează chestiunea în legătură cu prăbuşirea respectului în marile oraşe, ceea ce aduce slăbirea rolului conştiinței comune şi deci diminuarea solidarității mecanice.

**O altă tehnică de menținere a unității conştiinței comune este simbolul.** Acesta, concretizat în uniforme, insigne, sau orice alt suport, permite indivizilor să se autodefinească într-un câmp extrem de lărgit în care se intersectează spații de comunicare. Or aceste puncte de intersecție care mențin sistemul şi ajută indivizii să-şi definească identitatea de grup, sunt tocmai simbolurile (Aşa cum, de exemplu, în cadrul grupurilor, o "valoare morală", precum "fraternitatea armelor", reface starea egalitară a acestora).

Simbolurile sunt, aşadar, puncte de intersecție a unor *spații de comunicare* diverse, "locuri" de identitate a indivizilor între ei şi a fiecăruia cu grupul mare în care se dezvoltă spațiile de comunicare diferențiate etc. Acelaşi rol revine personalităților exemplare, simbolice, unor idei-forță, operelor eponime etc. "Cultul" acestora are rostul de a furniza al doilea cadru de intersecție a spațiilor de comunicare deja intersectate la un prim nivel. De aici uriaşa importanță a unor opere precum cea shakespeariană, eminesciană etc.

Mai mult chiar, cum bine remarcă Escarpit, evoluția capitalistă a fost însoțită uneori nu de slăbirea conştiinței comune ci de întărirea ei. Astfel, odată cu inventarea tiparului a fost posibilă creşterea dimensiunii grupului deliberativ, întrucât a permis utilizarea "canalelor multidirecționale". Dar odată cu tiparul şi deci cu creşterea densității dinamice (comunicaționale, morale) nu numai că solidaritatea mecanică n-a slăbit, ba chiar s-a întărit şi a fost aleasă deliberat în anumite condiții. Astfel, protestantismul s-a putut întoarce – şi a făcut-o efectiv – grație tiparului, la modelul grupului egalitar de bază caracteristic creştinismului primitiv. Or protestantismul a mers paralel şi a stimulat chiar diviziunea muncii sociale implicate de dezvoltarea capitalistă (apariția clasei burgheze care dădea prioritate "instanței deliberative", nu celei unidirecționale). Mai apoi, dezvoltarea statelor (care sunt sisteme univectoriale) şi a operelor eponime (în care se concentrează simbolurile universale ale culturii) au menținut conştiința comună, n-au slăbit-o.

Modelul bizantin este şi el un cadru de conservare a conştiinței comune odată cu progresul diviziunii muncii sociale. Acest model – inventat de Constantin – suprapune un cler ierarhizat (deci un model univectorial) peste o dispunere de grupuri egalitare (comunitățile de credincioşi). De la nivelul *conciliului*, Biserica îşi exercita influența

univectorială asupra grupurilor religioase egalitare. Iată dar că invenţia unor tehnici comunicaţionale (mediatoare) permit menţinerea conştiinţei comune dincolo de dimensiunea critică a structurii segmentare pe care Yona Friedman a stabilit-o, cum am văzut, la pragul de 900.

Când se menţine conştiinţa comună peste acest prag putem vorbi despre o noţiune nouă, pe care Escarpit o numeşte *"grup ansamblu"* (masa, femeile, abonaţii telefonici, intelectualii, telespectatorii etc. sunt exemple de grupuri-ansamblu).

Elementul definitoriu al grupului-ansamblu este *"conştiinţa de identitate a grupului ansamblu"*. Această conştiinţă colectivă

> "presupune cunoaşterea de către fiecare membru al grupului ... a caracteristicilor generale ce definesc ansamblul" [598].

Experienţele cumulate în aceste grupuri – ansamblu delimitează spaţii colective de comunicare. "Intersectarea" acestora conferă ansamblului o identitate de grup [599]. Toate elementele care servesc de purtătoare ale memoriei colective au un rol decisiv în formarea acestei identităţi. Între aceste elemente, limba are rolul esenţial. Condiţia constituirii acestei identităţi este ca:

> "experimentele să poată fi recunoscute ca analoage şi deci comparate şi, prin urmare, cunoscute reciproc de un număr suficient de indivizi." [600].

Pentru realizarea acestei condiţii este necesar ca aparatul difuzării de "informaţii", comunicaţia în genere, să capete o structură "«în umbrelă»" (de aici lupta pentru dobândirea de unde radiofonice, pentru realizarea şcolii publice – pusă la punct în Franţa de legile lui Guizot în 1833, lege ce fixa în fiecare sat un institutor controlat prin includerea sa într-un grup ierarhic univectorial). Tot astfel extinderea modelului univectorial la mijloacele moderne de difuzare, statul ierarhic şi centralizat etc., sunt toate expresia unei structuri "în umbrelă" şi, adăugăm noi, toate sunt expresii ale sporirii rolului conştiinţei comune nu a diminuării ei în timp, ceea ce amendează serios legea lui Durkheim.

Astăzi, societăţile sunt compuse din suprapunerea unor grupuri deliberative şi a unor grupuri ierarhice univectoriale (statul, forme de putere etc.). În acestea sunt inserate şi grupuri deliberative (sistemul parlamentar).

Grupurile-ansamblu dispun deci de o serie de tehnici prin care-şi

construiesc şi reconstruiesc mereu identitatea, şi-o elaborează. Deposedarea grupului-ansamblu de aceste tehnici aduce ştergerea identităţii sale, destrămarea ansamblului şi deci anihilarea conştiinţei comune. Orice "lectură" se face pe baza interogaţiilor majorităţii membrilor unui grup. Aceste interogaţii sunt sintetizate uneori de o personalitate în jurul căreia – graţie operei sale – se poate crea un consens care devine o cheie de lectură colectivă a lumii şi totodată sursa unui proces creator. "Acest proces este egalitar", observă Escarpit şi leader-ul poate fi schimbat în orice moment al lecturii. De exemplu, Marx a fost un leader în interiorul unui grup egalitar care a devenit, observă tot Escarpit, leader al altor grupuri egalitare din cadrul grupului-ansamblu al muncitorilor în raport cu lectura şi interpretarea comună a mesajelor societăţii burgheze. Iată dar că o personalitate culturală, la rândul ei, este şi ea expresia biruinţei conştiinţei comune în orice epocă, oricât de avansat ar fi progresul diviziunii muncii sociale. Când în jurul unei personalităţi se cristalizează o doctrină, i se conferă acesteia o autoritate permanentă care asigură coeziunea grupului. Aşa se face că apar mereu conflicte între doctrinari şi revizionişti. Când acest grup-ansamblu creşte foarte mult, apar înăuntru-i grupuri egalitare de bază care pot învinge grupul mare. Escarpit formulează o lege nouă care dovedeşte, în plus, permanentizarea tipului segmentar în societăţile cele mai moderne. Legea sa este:

> "dimensiunea mare domină dimensiunea mică, dar hiperdimensiunea restabileşte puterea dimensiunii mici. Legea nu este valabilă decât pentru sistemele de comunicare: spre exemplu, superpiaţa a ucis micul comerţ, dar marea piaţă (hiperpiaţa), constituită la periferia oraşelor, a dat magazinului de cartier un nou avânt. Aceasta înseamnă că extinderea tot mai mare a difuzării informaţiei atinge un prag critic de la care se impune o revenire la comunicarea apropiată" [601].

Dar aceasta este legea structurii segmentare, care, cum vedem, are permanenţă. Afirmarea culturilor şi modelelor naţionale este un efect al acţiunii acestei legi în care identităţile de bloc sau tabără, cedează în faţa dimensiunilor mici.

# NAŞTEREA UNEI SERII NOI: MICRO-SOCIOLOGIA SCHIMBĂRII SOCIOLOGIA LUCRURILOR NEÎNSEMNATE FORMULA SOCIALĂ PRAGURILE SOLIDARISMULUI

## I. Legile durkheimiste ale schimbării sociale

Densitate morală presupune atât creşterea volumului populaţiei cât şi concentrarea ei şi deci ştergerea "distanţei materiale şi morale" între diferitele regiuni. Acesta este fenomenul anulării separaţiei segmentelor sociale. Pentru Durkheim densitatea morală măsoară gradul anulării graniţelor dintre segmentele sociale şi deci dizolvarea segmentelor, topirea lor într-un tip mai general. Însă, anularea graniţelor dintre segmentele sociale, provocată de creşterea volumului şi a densităţii populaţiei nu aduce în sine o nouă solidaritate. Este necesară apariţia unei noi diviziuni a muncii sociale pentru ca acest conflict provocat de întâlnirea populaţiilor (cu munci similare) să se preschimbe într-o nouă coeziune a sarcinilor specializate. Altfel, lumea nu iese din conflict. La această chestiune ne-am referit deja.

Există o problemă generală care se referă la relaţia dintre tipul segmentar, creşterea densităţii morale şi dezvoltarea marilor centre urbane, pe de o parte, şi fenomenul supravegherii colective şi al curiozităţii colective, pe de altă parte.

> "Pe măsură ce densitatea morală a societăţii creşte, aceasta devine ea însăşi tot mai asemănătoare cu un «mare oraş»/grand cité/ care va conţine între zidurile sale poporul întreg" [602].

Consecinţele vor fi: slăbirea conştiinţei comune, a curiozităţii colective şi deci a supravegherii colective asupra mişcărilor individuale. Locuitorul oraşului mic, al segmentului social va lega relaţii tot mai numeroase pe măsură ce mişcarea de concentrare se accentuează. Călătoriile lui sunt mai frecvente, corespondenţa mai activă, afacerile îi abat privirea de la ceea ce se întâmplă în juru-i.

> "Centrul vieții sale și al preocupărilor sale nu se mai află exclusiv în locul în care locuiește" [603].

În consecință,

> "opinia publică locală apasă mai puțin asupra fiecăruia dintre ei și cum opinia publică generală a societății nu este în stare s-o înlocuiască pe cea precedentă, neputând supraveghea de aproape conduita tuturor cetățenilor, supravegherea și conștiința colectivă se relaxează iremediabil și conștiința comună pierde din autoritate, crescând astfel variabilitatea individuală" [604].

Cum, în viziunea lui Durkheim, generalitatea conștiinței comune înseamnă și abstractizarea ei și deci îndepărtarea de concret și detaliu, slăbirea *conștiinței comune locale* nu poate fi compensată prin creșterea *conștiinței comune generale*. În schimb, slăbirea *conștiinței comune locale* o slăbește, implicit pe cea generală.

În consecință, spune Durkheim, pentru ca

> "conștiința comună să se mențină este necesar ca societatea să fie divizată în compartimente destul de mici și care să învăluie complet individul" [605].

Întrucât acest lucru nu se întâmplă, Durkheim conchide că odată cu progresul diviziunii muncii și deci cu anularea granițelor dintre segmentele sociale, scade în mod fatal rolul conștiinței comune. În acest punct însă teoria lui Durkheim și deci legea scăderii ireversibile a conștiinței comune și a rolului acesteia în istorie este infirmată de mișcarea teoriilor grupurilor și comunicării. Ne vom referi mai jos la acest aspect și întrucât importanța sa teoretică și ideologică este crucială pentru dezbaterea unor chestiuni precum cele referitoare la identitatea culturilor naționale, la specificul național și la rostul marilor simboluri naționale.

În fapt, caracteristica acestei conștiințe comune generale nu este exclusiv abstractizarea. Când această conștiință comună capătă formă simbolică ea își conservă puterea de a controla deopotrivă lucrurile concrete, înalt diversificate și pe cele generale, înalt sintetice și abstracte. Printr-un simbol poți controla, deopotrivă, un individ oarecare și o națiune întreagă de milioane de oameni. De unde lupta împotriva simbolurilor inițiată de feluriți agresori.

Înainte de a examina chestiunea în detaliu să observăm că în viziunea lui Durkheim se poate vorbi despre o *mărime* care măsoară câmpul în care

se afirmă individualitatea. Această mărime este una de tip rezidual şi are caracter de *variaţie infinitezimal regresivă* într-o proporţie dinamică. Durkheim ne previne că datorită creşterii *volumului* şi *densităţii* unei populaţii scade rolul şi forţa *opiniei publice locale* (OL) fără ca, prin compensaţie, să crească rolul şi forţa *opiniei publice generale* (OG, în aceeaşi măsură).

Variaţia produsului celor două "forţe" sociale (ale societăţii) antrenează, deci, o scădere infinitezimală, din care rezultă un deficit pe seama conştiinţei comune şi deci o zonă fără control colectiv, în care se creează spaţiu de afirmare individului. Durkheim apreciază că, în mod normal, aceasta este zona de afirmare a diviziunii muncii, dar poate rămâne tot atât de bine şi o zonă de acumulare a stărilor necontrolate, negative, a agresiunii sociale (războaie, emigrări, colonizări forţate etc.).

Ideea lui Durkheim este deosebit de subtilă prin nuanţa dialecticii. El ne avertizează că starea unui fenomen se poate modifica fără ca ceva să fi determinat schimbări nemijlocite, directe, fenomenului respectiv.

Este cazul opiniei publice generale, cum ar fi, de exemplu, opinia religioasă a unui grup. Nimeni şi nimic nu acţionează asupra religiei, fie că-i vorba de dogmă, fie că-i vorba despre instituţie. Şi totuşi, să presupunem că, de la un moment dat, încep să se manifeste mici neglijenţe faţă de practicile religioase. Acestea par neînsemnate şi fără efect asupra dogmei ori asupra instituţiei religioase. În realitate însă, aceste mici neglijenţe ici şi colo, nesancţionate de opinia publică locală, antrenează efecte mai generale, în sensul că scad, bunăoară, şi probabilitatea de a te indigna (în aceeaşi măsură) contra blasfemiei ori a sacrilegiului.

Ce s-a întâmplat?

Aparent nimic. Şi totuşi, măsura extrem de redusă cu care s-a diminuat forţa de control a opiniei publice locale s-a transmis opiniei publice generale şi încă multiplicată cu scăderea gradului de intensitate al acesteia. Astfel, mica neglijenţă locală faţă de aspecte ale practicilor religioase devine fapt de indiferenţă în faţa unor acte grave cum ar fi blasfemia sau sacrilegiul.

**Durkheim a denumit acest fenomen *slăbirea supravegherii colective* a actelor individuale şi această scădere are forţa unei legi sociologice care guvernează trecerea de la "tradiţional" la modern.**

Scăderea vizibilităţii (observabilităţii) sociale a unui fapt socotit, poate tocmai de aceea, minor, neglijabil, poate aduce, prin sine însăşi, uriaşe schimbări la nivelul forţei ordinii colective, lucru ce pare deosebit de însemnat în concepţia lui Durkheim despre schimbare.

**Această relație vrea să evidențieze totodată că "slăbirea" de care am vorbit (a supravegherii colective) se:**

> "localizează în acea parte a conştiinței colective care nu determină decât reacțiile difuze" [606].

În realitate însă, această separare este aproape imposibil de operat fiindcă, aşa cum arată Durkheim,

> "Când nu atribui mare importanță unei simple neglijențe față de practicile religioase, nu te indignezi nici contra blasfemiei ori sacrilegiilor. Când tolerezi uniunile libere, adulterul te scandalizează mai puțin ... Când sentimentele cele mai slabe pierd din energie, sentimentele mai puternice, dar care sunt de aceeaşi specie şi au acelaşi obiect, n-o mai pot păstra integral pe a lor nici ele. Aşa se face că, *puțin câte puțin, clătinarea se comunică conştiinței comune în întregul ei*" [607]. (s.ns.).

Durkheim a enunțat, deci, legea slăbirii "supravegherii colective" şi într-adevăr, spune el, micile neglijențe de ritual (schimbări infinitezimale, neobservabile) devin indiferență la blasfemie. Ne-vederea locală, devine lipsă de veghere colectivă, fenomen de slăbire a "ochiului public" (care vede asupra, de sus în jos, din înălțimea privirii sintetice spre diversitatea detaliului, cu condiția de a se multiplica de sus în jos în tot atâția "ochi publici locali". Termenul de "supraveghere" mărturiseşte, prin el însuşi, asupra caracteristicilor "ochiului public", de a privi de deasupra-supra-veghere, veghere de deasupra, de sus în jos).

Legea durkheimistă a slăbirii supravegherii a fost insuficient examinată. Sociologul francez ne previne asupra marii importanțe a *lucrurilor neînsemnate, mărunte*. *Schimbări la nivelul "sentimentelor neînsemnate" capătă valoare de "cauze" ale marilor schimbări ale conştiinței colective*.

Observăm aşadar, că aşa-numitele "slăbiciuni neînsemnate" pot deveni sursa marii schimbări şi aceasta este una dintre marile descoperiri ale lui Durkheim.

Dar să revenim asupra legii *slăbirii istorice progresive a intensității şi rolului conştiinței comune*. Această lege n-a fost confirmată nici în cadrul dinamicii organizațiilor, nici în acela al dinamicii comunicațiilor şi cu atât mai puțin în câmpul simbolurilor, al valorilor şi deci al culturii. Teoria grupurilor arată că o societate este capabilă să mențină *controlul univectorial* asupra indivizilor chiar şi atunci când creşte dimensiunea

grupurilor şi densitatea lor.

Am remarcat deja că schimbarea presupune un decalaj între cele două forme de "supraveghere publică" (opinie publică): *una scade mai repede decât creşte cealaltă astfel că se creează o diferenţă extrem de importantă, responsabilă pentru destinul omului şi al societăţilor*.

**Deşi controlul social şi conştiinţa comună slăbesc, totuşi dezordinea este evitată în măsura în care conştiinţa comună şi deci controlul social se specializează. Urmând o specializare, conştiinţa comună salvează pacea socială.**

> "Că oraşul e mare ori mic, că societatea e densă ori ba, magistraţii nu lasă nepedepsit criminalul, nici delincventul ... Actele pe care regulile obişnuielnice singure le reprimă nu sunt de altă natură decât cele pe care legea le pedepseşte; ele sunt doar mai puţin grave. Dacă între ele sunt cele care-şi pierd gravitatea, gradualizarea corespondentă a celorlalte este tulburată în aceeaşi măsură ... Când nu mai eşti sensibil la micile greşeli eşti cu atât mai puţin sensibil la cele mari" [608].

Deci Obiceiul şi Dreptul,

> "Regula şi Legea sunt cointensive, încălcarea uneia o atinge şi pe cealaltă. Partea difuză şi cea specializată sunt şi ele cointensive. Prin urmare, când sentimentele cele mai salbe pierd energie, sentimentele cele mai puternice, car care sunt de aceeaşi specie şi au acelaşi obiect, nu şi-o mai pot prezerva nici ele integral pe a lor puţin câte puţin. Clintirea aceasta se comunică conştiinţei comune în întregul ei" [609].

Ea îşi pierde deci integral rolul care este înlocuit de diviziunea muncii.

Durkheim crede că, în realitate, adevărata relaţie inversă este între conştiinţa comună (*Cc*) şi diviziunea muncii (*Dm*), adică solidaritate organică, sau conştiinţa profesională, cu tot ceea ce presupune ea: ştiinţe, tehnologie, coduri speciale: al muncii, al comerţului etc.

În realitate, relaţia ce reţine atenţia lui Durkheim este aceasta:

*/Cc/ . /Dm/ = 1*, ceea ce înseamnă că atunci când scade una, creşte alta. Cu toate acestea, sunt multe civilizaţii istorice care se supun unei alte legi istorice, în sensul că ele consacră o tendinţă spre generalizarea principiilor (axiomelor, postulatelor) civilizaţiei respective, astfel că ceea

ce e la început *conştiinţă locală* devine treptat *conştiinţă generală* (universală), integratoare.

În felul acesta, conştiinţa locală nu tinde spre diminuare şi, ca atare, nici conştiinţa generală nu slăbeşte în timp. Dimpotrivă. Pe lungi perioade, ele se întăresc împreună (proporţional cu variabila temporală, *t*).

Aşa s-a întâmplat cu marile religii, cu marile imperii, cu marile civilizaţii ţărăneşti, ori cu marile culturi urbane antice (urbis-ul roman şi polisul grecesc).

Deci, acestea se supun legii:

$$II.\ CcL\ .\ CcG = 1$$

(CcL = conştiinţa comună locală; CcG = conştiinţa comună globală)

Legea aceasta a II-a, el o socoteşte aproape imposibilă, fiindcă, în viziunea lui, orice scădere a conştiinţei comune locale (*CcL*) este totodată o scădere a conştiinţei comune generale (deci legea I). Or apariţia creştinismului este o probă pentru legea II-a. În acest caz, prăbuşirea culturilor aşa-numite "păgâne" – deci precreştine – locale şi deci bazate pe o conştiinţă comună locală, n-a dus la slăbirea oricărei forme de conştiinţă comună generală (ori la blocarea manifestării unei asemenea conştiinţe generale). Dimpotrivă, slăbirea culturii precreştine s-a asociat cu întărirea şi expansiunea conştiinţei comune generale, sub forma ei de conştiinţă creştină.

Atenţia lui Durkheim se îndreaptă spre a treia lege, pe care o consideră **LEGEA UNIVERSALĂ A EVOLUŢIEI SOCIETĂŢII UMANE:**

$$\boldsymbol{III.\ CcL\ .\ Dm = /t/.}$$

În ceea ce priveşte posibilitatea legii a III-a, Durkheim arată că aceasta este legea normală de evoluţie întrucât scăderea conştiinţei comune locale nu e însoţită de sporirea conştiinţei comune generale, astfel că evoluţia societăţii se abate de la legea a II-a. Această abatere este cumulativă şi pe fondul ei apare **cea de-a treia lege sociologică:**

$$CcL\ .\ Dm = t$$

Adică normalizarea societăţii se obţine prin compensarea deficitului

*CcG* cu tipul generat de afirmarea diviziunii muncii *Dm*, adică printr-un nou *tip socia*l. Durkheim recunoştea cele trei legi sociologice, dar conferă statut universal (planetar) doar legii a treia, care indică trecerea de la conştiința comună generală la tipul bazat pe diviziunea muncii (*Dm*), adică pe conştiința profesională.

**Deci legile lui Durkheim sunt:**

**A) *CcL . t = CcG . /t/* =>societăți locale;**

**B) *CcL . CcG = /t2/* => marile religii şi civilizații;**

**C) *CcL . (-CcG) = dt* => anomie (societăți anomice - se dezintegrează tipul segmentar şi apar tipuri înglobante, eventual tot segmentare, dar de mari dimensiuni).**

**D) *CcL . Dm = t* => societățile moderne, solidaritate organică, tipul social planetar.**

Teoriile "periferialismului" susțin că lumea se împarte în două tipuri de lumi: o lume universală care face trecerea de la societatea guvernată de legea **C** la cea guvernată legea **D** şi o lume suburbială, care nu mai poate face această trecere.

Teoriile tranziției sunt valabile doar pentru metropolă, adică pentru al 4-lea orizont sociologic. Şansa societății periferiale ține de orizonturile sociologice **A** şi **B**. Lumea este astăzi divizată între cele patru orizonturi sociologice.

Diviziunea în două lumi antrenează emergența a două logici sociale. Din moment ce asimilăm cele două orizonturi cu cele două logici sociale unei relații de evoluție este firesc ca elementele de schimbare socio-istorică (socială, culturală şi civilizațională) să fie căutate doar în tipul **B**, uitându-se că "societățile" tipului **A** au şi ele un potențial evoluționar, doar că altfel orientat, subordonat altor legi şi altor direcții. Aceasta face dificilă funcționarea teoriilor occidentale în evaluarea situațiilor celuilalt tip sociologic. În mod normal, lumea astăzi nu se găseşte exclusiv în tipul **A**, nici exclusiv în tipul **D**, nici în tranziție de la **A** spre **D**, ci este "distribuită" în tipul **A** şi **D**, adică pe tipuri de "lumi" aflate într-o relație necunoscută. Lumea se află (trăieşte), îşi

extrage echilibrul şi tensiunile, din relaţia celor două tipuri.

Eroarea teoriilor metropolitane constă în a folosi doar un context şi un punct de vedere când există două contexte, două puncte de vedere, două orizonturi sociologice, şi deci două logici sociale. Combinările sociologice ţin cont de acest ax, de acest diamorfism sociologic fundamental.

Există patru mari tipuri sociologice descrise de legi diferite (vezi tabelul de mai jos).

**Cele patru legi ale lui Durkheim, tipurile sociale şi sociologice corespunzătoare**

***Tabelul 5***

| Tip sociologic | Legile de bază | Tipuri de societăţi |
|---|---|---|
| TIP I<br>solidaritate mecanică | $Cc \cdot t = CcG \cdot t$ (A) | societăţi locale |
| | $CcL \cdot CcG = t2$ (B) | marile religii şi civilizaţii |
| TIP II<br>solidaritate anomică | $CcL \cdot (-CcG) = dt$ | societăţi anomice<br>societăţi tranziente |
| TIP III<br>solidaritate organică | $CcL \cdot Dm = ti$ | - societăţi moderne<br>- societăţi de masă<br>- tip planetar<br>- societăţi industriale, postindustriale etc. |
| TIP IV | $CcG/Dm = tj$ | războaie economice, expansiuni religioase |

Astăzi, unele societăţi se află în tipul II, adică în societăţi ale tranziţiei, altele în tipul III (cele occidentale), altele în tipul I (Japonia, China etc.). Altele se află în câmpul relaţional al tipului I şi II: este aşa-numita "periferie" a sistemului. Acesta aproape că reprezintă un al patrulea tip.

Este cazul ariilor peste care se suprapun marile războaie economice şi expansiuni religioase.

Ce se întâmplă, aşadar, cu mărimea *dt* (diferenţiala societală datorată timpului, adică trecerii de la un tip social la altul) în cele patru lumi (contexte istorice)?

În tipul IA mărimea *d* este una de întărire a normelor, este o deviaţă de întărire. Ea contribuie la perfecţionarea tipului colectiv.

În tipul IB, mărimea *d* este utilizată pentru expansiunea şi

generalizarea respectivului tip colectiv. Ea duce, aşadar, la cristalizarea conştiinţei comune generale (o religie universală, de pildă).

În tipul II, mărimea *d* este o energie distructivă, dizolvantă. Apare tipul anarhic. Este ceea ce se întâmplă astăzi când apar pseudoconducătorii, pseudoreformatorii, marii anarhici, de la Nietzche la Lenin şi Stalin etc.

În fine, în tipul III apar marii invovatori istorici, marile curente profesionale, întemeietorii marilor sisteme ştiinţifice etc.

În tipul IV apar marii despoţi, se încearcă marile religii, se caută noi forme de trezire a vechilor sisteme universalistice etc. Acum apar cei ce deblochează "sistemele" în raport cu dualitatea lor. Ei sunt purtători ai conştiinţei diamorfice a planetei. Acum este biruinţa întreagă a alexandrinismului etc.

Ceea ce n-a observat Durkheim este faptul că densitatea morală sau socială nu creşte doar în raport cu structurile ocupaţionale sau în orice caz, nu doar în această direcţie. Altfel cum explicăm marile oraşe religioase, cele imperiale etc. Există deci o densitate morală de tip I şi una de tip II. Este cazul întetirii miracolelor, a experienţelor religioase etc. în perioada naşterii creştinismului. Ori, cazul convertirii lui Pavel din Tars pe drumul Damascului.

În genere, mărirea volumului unei religii aduce şi creşterea densităţii ei dinamice, adică sporirea ocaziilor de contacte religioase. Acestea toate duc la o dezvoltare de tip I (A şi B). Nu se pot ignora deci marile renaşteri religioase, după cum nu se pot ignora marile resurecţii naţionaliste. Or tot ceea ce se întâmplă în Răsărit azi face parte din tipul acesta. Lupta pentru independenţă, pentru dreptul limbii materne (vernaculare), pentru religia lumii respective etc., sunt toate mişcări şi curente de tip I (A şi B), chiar dacă se asociază cu mişcări proprii tipului II (anomice).

**Să examinăm în fine semnificaţia mărimii *d* în termenii lui Durkheim şi în raport cu orizonturile teoretice de interpretare ale acesteia (cele patru orizonturi).**

## II. Orizonturi sociologice ale legilor durkheimiste ale schimbării

Durkheim atribuie o importanţă foarte mare conştiinţei comune. Conştiinţa comună (*Cc*) supraveghează conduita. Ea poartă în ea tensiunea dintre conştiinţa locală (*Cl*) şi conştiinţa generală (*Cg*). Există patru orizonturi sociologice ale acestei legi:

$$I \quad Cl/Cg = 1$$
$$II \quad Cl \,.\, Cg = 1$$
$$III \quad (Cl - dCl) \,.\, Cg = 1$$

sau

$$dCl \,.\, Cg = 0,$$

unde, I este orizontul legii proporţionalităţii directe a dinamicii celor două forme ale conştiinţei în timp, iar II, legea proporţionalităţii inverse (când scade una, cealaltă se afirmă prin compensaţie). În cazul III, ar însemna că ori de câte ori înăuntrul legii proporţionalităţii se produce o scădere a *Cl* (egală cu *dCl*) fără a fi compensată de o creştere a *Cg*, aceasta din urmă este egală cu zero în raport cu partea aceea de scădere. Deci *Cg* nu are eficienţă exact asupra lui *dCl*. Altminteri spus, *dCl* iese din sfera lui *Cg* şi totodată se dovedeşte a fi o conştiinţă comună vidă. Ce este totuşi această abatere infinitezimală de la conştiinţa comună? Este o variaţie individuală pe care conştiinţa comună n-o înregistrează şi care apare ca opusul ei, deci ca o conştiinţă individuală. Ea apare deci pe seama individului. Cum această variaţie individuală nu se mai află sub puterea legii conştiinţei comune, ea ori este anarhică, ori e creatoare (inovatoare).

Durkheim crede că ea intră deja într-un al patrulea orizont sociologic pe care-l aşază sub legea diviziunii muncii sau a proporţionalităţii inverse a diviziunii muncii şi a *Cc*

$$IV \quad Cc \,.\, Dm = 1,$$ unde *Dm* creşte progresiv, iar *Cc* scade progresiv.

Aceasta, crede Durkheim, este legea istoriei. Observăm însă că, de fapt, există patru legi sociologice posibile; două dintre ele descriu domeniul de incidenţă al LEGII CONŞTIINŢEI COMUNE, iar a treia descrie un domeniu care iese de sub incidenţa acestei legi faţă de care apare ca o variaţie infinitezimală, neglijabilă. În fapt însă, ori de câte ori o asemenea variaţie întâlneşte condiţii favorabile ea sporeşte şi inaugurează o nouă serie istorică. Însă nu se poate spune în ce direcţie se va orândui noua serie (întrucât variaţia este atât de mică încât nu permite nici o predicţie). Durkheim crede că aceasta va orienta societatea omenească în direcţia unui nou tip de solidaritate impusă/legată de *Dm*. În realitate, e posibil ca această variaţie individuală (infinitezimală) să orienteze mişcarea istoriei spre o restructurare a *Cc*, cum s-a întâmplat cu apariţia creştinismului.

Reîntâlnirea creştinismului cu marile culturi etnice ţărăneşti a revigorat paradigma cosmică în creştinism. Procesul a reuşit culminativ în două cazuri: în "creştinismul cosmic" sud-est european şi în franciscanism.

Deci, legea privind rolul determinat al conştiinţei comune (*Cc)* a fost confirmată aici în cadrul unei uriaşe mutaţii istorice provocată de o variaţie infinitezimală, adică socotită absolut improbabilă în raport cu vechea conştiinţă comună a omenirii. Totul s-a petrecut prin întâlnirea dintre o variaţie improbabilă în ordine istorică, lumească, seculară (înomenirea lui Dumnezeu Domnul Iisus) şi un mediu propice (mediul Nazaretului era saturat de miracole). În acelaşi timp, însă, *Cc* (vechea tradiţie) se prăbuşea. Dacă n-ar fi apărut acea variaţie infinitezimală nimic n-ar fi putut scoate omenirea din mediul acela de criză.

L. Blaga crede că soluţia a fost prefigurată intelectual de către Philon din Alexandria (care pare a se situa în seria profeţilor). Dar lucrul acesta ar fi atins (ca simplă prefigurare) doar mediile suprasaturate intelectual, sofisticate, de tipul celor gnostice din Alexandria. Însă pentru mediile populare invenţia lui Philon ar fi fost cu totul neînsemnată. Istoria ar fi mers, în păturile de sus, cu mari căutări dogmatice, iar jos, ar fi rămas în continuare păgână şi deci tradiţionalist-locală. Înomenirea lui Iisus a fost singura care a adus civilizarea şi mântuirea lumii în întregul ei şi deci adevărata reformă a omului. Importanţa celei de-a treia legi, aşadar, este mult mai mare, iar legea a IV-a se dovedeşte a fi tot numai o lege regională şi nicidecum istorică. Faptul că savanţii o tratează de lege istorică când în fapt ea este doar o lege regională este de natură să inaugureze un agnosticism prin ştiinţă, adică un reducţionism lateral.

Revenim deci la legea a III-a, care este de fapt doar semnalarea unei situaţii care se abate de la legea a II-a, adică de la legea conştiinţei comune.

$$(Cl - dCl) \,.\, Cg = 1$$
$$Cl.\ Cg - dCl \,.\, Cg = 1$$
$$1 - dCl \,.\, Cg = 1$$
$$\text{----------}$$
$$\boldsymbol{dCl \,.\, Cg = 0}$$

unde, $(Cl \,.\, Cg = 1)$

Or am stabilit că faţă de *Cl, dCl* este "în afară" (este partea care iese de sub controlul *Cl* întrucât corespunde părţii cu care scade *Cl*). Vedem că nici *Cg* nu are putere asupra lui *dCl* (întrucât, în raport cu *Cg*, *dCl* apare ca o variaţie nulă, adică: *dCl=0/Cg=0*.

Şi totuşi, *dCl* este o variaţie, chiar dacă infinitezimală, şi ea nu se află nici sub incidenţa conştiinţei locale, nici a celei generale, adică a ieşit de sub controlul conştiinţei comune şi deci de sub incidenţa legii conştiinţei comune.

În fapt, *dCl* apare ca o variație nulă întrucât ea este incomprehensibilă şi deci imprevizibilă în raport cu codurile vechii conştiințe comune (cazul apariției religiei creştine în raport cu tradiția ebraică).

Există deci putința de a compune un domeniu de descriere exhaustivă a legilor sociologice durkheimiste. Iar aceasta ne duce la **concluzii contrare** celor trase de sociologul francez, şi anume:

**a) Nu putem spune cu necesitate că variațiile individuale (față de legea conştiinței comune) se înscriu în tendința de evoluție către solidaritatea organică şi deci către legea diviziunii muncii. Şi nu putem s-o spunem cu necesitate pentru că evenimentul pe care s-ar baza enunțul nostru este o variație infinitezimală, cu totul improbabilă, foarte aproape de zero. Or aceste evenimente infinitezimale nu permit inferențe legice.**

b) Din această constatare putem s-o extragem pe a doua şi anume că de vreme ce la Durkheim se verifică enunțul (inferența) trecerii de la *Cc* la *Dm* înseamnă că el are valabilitate în orizontul descris de el, care este acela al societății occidentale moderne. Deci enunțul său nu este o lege istorică universală, ci o lege sociologică regională. Aceasta vrea să spună că în anumite condiții ordinea socială poate fi asigurată de *Dm* în locul lui *Cc*, care se află în recesivitate. Iar acele condiții sunt cele descrise de societatea Occidentală. Atât şi nimic mai mult. Pentru că, iată, şi în cazul legii a IV-a revine situația descrisă de relația a III-a.

$$dCc \,.\, Dm = 0$$

Această relație este perfect valabilă fiindcă se integrează în legea generală a lui Durkheim care este legea recesivității *Cc*, încât pot admite că apar variații care ies de sub controlul *Cc* , dar nu se integrează în *Dm*! E suficient deci să se producă o criză a *Dm* (a acestui sistem de solidaritate) pentru ca acea *dCc* să devină extrem de semnificativă. Întrucât însă ea nu poate inova (provoca inovații) ea va declanşa curentele marii anarhii în mediul necontrolat de *Dm* (în care deci s-a prăbuşit etosul muncii). Aşa au apărut marii anarhici sau nihilişti precum Nietzche etc. În acelaşi mediu au apărut marii despoți ai secolului al XX-lea: Stalin, Mao etc. Ei măsoară gradul anarhiei lumii şi totodată gradul în care această anarhie a avut ecou (chiar dacă răsturnat) în conştiința unor popoare, adică exact în conştiința acelor popoare care s-au dovedit universaliste, au trăit criza în universalitatea ei.

Întorcându-ne la modul în care s-ar putea concepe schimbarea socială în perspectiva teoriei durkheimiste, observăm că aceasta e posibilă doar printr-un mediu care favorizează abaterea de la legea solidarității sociale sau prin alternarea tipurilor şi subtipurilor de solidaritate. Am văzut, de exemplu, că **în cadrul orizontului dominat de legea solidarității mecanice există două subtipuri sociale:**

a) unul descris de proporționalitatea directă a stărilor conştiinței comune (*Cl* şi *Cg*);

b) altul descris de proporționalitatea inversă a "regiunilor complementare" ale conştiinței comune.

De exemplu, în cadrul culturii ebraice, conştiința locală şi cea generală (sintetizată în **Pentateuc**) se află într-o relație de proporționalitate directă. Tot astfel în cadrul creştinismului cosmic. Nu acelaşi lucru se întâmplă însă cu relația dintre culturile locale păgâne şi cultura creştină. Acestea se află într-o relație de proporționalitate inversă. Trecerea de la un subtip la altul însă se face prin deplasare laterală sau prin abateri cumulate (cum s-a întâmplat cu creştinarea romană sau elină etc.).

Deci cazul e descris de această lege:

$$dCl = Cl - Cg$$

Deci acel deficit de conştiință comună locală (*Ccl*) este măsurat exact de diferența între *Cl şi Cg*, adică de ceea ce se manifestă ca diferență (deosebire) a celor două. Ne dăm seama că acest "element" este extrem de mic, este infinitezimal, de vreme ce am stabilit că *Cg* este proporțională cu *Cl*. Or această proporționalitate este încălcată exact cu diferența lor. Pe fondul acestei diferențe se produce inovația (dacă se produce), iar ea apare, cum vedem, în contul conştiinței generale, adică prin deviație de la principiile conştiinței comune, nu ca simplă variație accidentală. Altminteri spus, orice variație accidentală este o variație esențială, încât "accidentul" este "esența", dacă, bineînțeles el se poate "fixa", poate adică deveni "acțiune socială" sau "fapt social". Altminteri nu. Or acest tip de schimbare infirmă teoria lui Durkheim care reduce religia la conştiința comună. Fiindcă acea variație infinitezimală (*dCc)* nu este provocată de nimic previzibil şi comprehensibil, ba, în raport cu conştiința comună a societății este şi incomprehensibilă şi imposibil de cuprins într-o explicație rațională. Acest *dCc* apare ca având o natură profund irațională şi o eficacitate uriaşă, de revoluționare a societății. Pe cât de mare este eficacitatea acestei "mărimi" pe atât de inexplicabilă se dovedeşte natura ei. Este deci un element care nu vine nici din societate, nici din natură. Are adică o "natură"

transcendentală pură. El vine, deci, de la Dumnezeu. Tot prin Durkheim înţelegem că aceste inovaţii care se bazează pe "abateri" care sunt egale cu „zero dinamic" sau pe o diferenţă imposibilă nu pot fi decât variaţii ale sensibilităţii. Ele apar deci numai în *mişcarea sensibilităţii*.

Or acea *variaţie creştină* manifestată în *mişcarea sensibilităţii* s-a numit **iubirea creştină** (*agape*), adică un element pe care conştiinţa comună sintetizată în textele sacre nu-l putea controla. Deşi el se manifesta şi avea pondere, nu exista în raport cu conştiinţa comună (şi deci cu toate codurile de existenţă şi sensibilitate ale epocii). Nimeni nu mai simţise până atunci ca în modelul de trăire revelat prin Iisus. Această mare noutate reprezintă cadrul inovaţiei creştine. El va deveni treptat fapt de conştiinţă colectivă, generală, fiindcă el apare ca fiind ceva diferit în raportul celor două (*Cl* şi *Cg*). În fapt, ştim din raportul *Cl/Cg = 1* că *Cl=Cg* şi deci că *Cl - Cg = 0*, deci, întrucât *dCl = Cl - Cg*, *dCl = 0*, adică exact ceea ce era de demonstrat, şi anume că această "diferenţă" este infinitezimală, o mărime infinit de mică încât practic nu există în câmpul conştiinţei comune în care apare/se produce, ca eveniment.

***dCl* este deci un eveniment cu o pondere infinit de mică în sfera conştiinţei comune manifeste, în stare însă a produce mari schimbări, adevărate reorientări de civilizaţie istorică.**

**Observăm aşadar că marile transformări de civilizaţii istorice îşi au originea în evenimente cu o pondere infinit de mică, ceea ce înseamnă că ele se fixează numai dacă mediul cultural e modelat să le fixeze şi deci să permită o explozivă conştientizare a lor, o afirmare explozivă.** Am numit, în altă parte, acest specific al "naşterii" noilor civilizaţii *apogeneză*. Este vorba despre o mare apariţie (*epifanie*), absolut imprevizibilă, cu o probabilitate de producere extrem de mică încât evenimentul apare ca având o "pondere" infinit de mică. Mai observăm că aceste variaţii se petrec în întunericul vechii conştiinţe comune şi de aceea nu se văd, nimeni nu le vede şi nu le ştie. Putem spune deci că istoria este o succesiune de epoci luminoase şi epoci întunecate, de lumină şi întuneric. În epocile de întuneric nimic nu se mai poate profetiza, totul cade în întuneric, adică în dezordine şi incoerenţă. Variaţiile nu mai ascultă de sensurile generale deşi au ponderi infinit de mici. Deasupra se află deci sensuri luminate dar moarte (ca nişte cristale cu lumină rece), dedesubt este viaţa în întuneric. Apar acum pseudoprofeţii şi deci ideologiile "epocilor de aur" preiau exact sindromul întunericului. Epoca de întuneric este supra-numită de "aur", adică designată cu o culoare exterioară, care este supra-adăugată, supra-numită. Această domnie a întunericului se întinde până

când dintre acele evenimente infinitezimale se alege unul capabil să provoace apogeneza, marea explozie de lumină. Atunci totul este ca şi cum omul ar fi fost dintotdeauna astfel. Ne aflăm astăzi într-o asemenea epocă de întuneric, întunericul conştiinţei secularizate, când omul şi-a pierdut încrederea în Principiile solidarităţii organice şi *Dm* nu mai poate compensa (prelua) acele schimbări infinitezimale şi nici nu le poate lumina (sunt "nevizibile" întrucât sunt "neştiute"). Teoria diviziunii muncii *Dm* nu mai poate lumina amănunţimea de evenimente infinitezimale, întrucât nu le poate conceptualiza şi deci nu le ştie: ele rămân invizibile iar conştiinţa comună fiind una secularizată nu le poate capta, fiindu-i complet străine. Băncile, Capitalul, Instituţiile, Diviziunea internă a muncii (*Dim)* nu mai pot înălţa în lumină evenimentele infinitezimale. Ne aflăm deci în plin întuneric încât nu ştim încotro ne îndreptăm. Nemulţumirea e generală, neîncrederea e generală (scepticism), anarhia se resimte, pseudo-reformatorii au întunecat orizontul, marii împăraţi bolnavi au supradozat întunecimea lumii şi a epocii încât contrastul de întuneric îi scoate la lumina palidă, destul de stinsă a unei conştiinţe scufundate în propriul ei întuneric. Profeţiile s-au stins în orizontul acestei lumi, întrucât viaţa nu mai ascultă de ea. Există deci epoci în care *proporţionala cosmică* reuşeşte să domine existenţa toată şi epoci în care existenţialele infinitezimale cad în deviaţii infinit de mici care deşi se manifestă n-au totuşi existenţă cosmică, dar îşi transmit "prezenţa" prin întunecările existenţei, ele însele fiind luminoase. Le putem numi harisme, daruri.

Prin urmare, există o succesiune despre a cărei măsură nu putem şti nimic. Succesiunea aceasta istorică se referă la alternarea legii proporţiilor dinamice cu legea abaterilor infinitezimale, acele mărimi **d** care practic au o "pondere" infinit de mică, dar au "puterea" stranie de a induce mari schimbări istorice (de civilizaţie). Cu această înţelegere a schimbării, teoria progresului şi a determinismului evoluţionar a primit o lovitură decisivă. Durkheim este conştiinţa trează din somnul dogmatic al secolului al XVIII-lea. Forţa care i-a provocat trezirea a fost, cum vedem, spiritul reacţionar. Reacţionarismul lui Durkheim este în afară de orice îndoială.

### III. Formula socială durkheimistă. Logica socială bivalentă

"Ecuaţia socială" durkheimistă este, precum am arătat, aceasta: $S = C \times I$ ($C$ = conştiiţa comună, $S$ = societate, $I$ = conştiinţa individuală). În termenii tipurilor de solidaritate, ecuaţia este: $S = M \times O$ (M = solidaritatea mecanică, O = solidaritatea organică). În termenii tipului de drept, care simbolizează aceste forme de solidaritate, ecuaţia este:

$$S = Dr \,.\, Dc$$

(*Dr* = drept represiv, *Dc* = drept restitutiv-cooperativ).

În raport cu structuralitatea, ecuația devine:

$$S = Sd \,.\, Si$$

(*Sd* = stări definite, clare şi puternice ale conştiinței comune, şi *Si* = stări indeterminate, lăsând loc divergențelor individuale).

În raport cu "intensitatea medie a stărilor conştiinței colective", ecuația arată tot o compoziție eterogenă:

$$S = fs \,.\, fp$$

(*fs* = stările cu o intensitate scăzută, *fp* = stările cu o intensitate mare, volumele şi raportul volumelor fiind socotite egale).

Observăm deci, că apar expresii diferite pentru aceeaşi ecuație, ceea ce arată că o relație socială are o compoziție eterogenă calitativ şi o combinare variabilă cantitativ. În aceste condiții va trebui concepută o "ecuație generală" în care cei doi termeni să preia o reprezentare simbolică pentru cele două "componente" (calitative şi cantitative) ale faptului social (şi deci ale relației sociale). Să le denotăm prin *C* şi *R*, unde *C* indică toate acele caracteristici ale socialului pe care, de regulă, le reține şi le teoretizează paradigma clasică (şi liberalist-contractualistă) a sociologiei. Aceste caracteristici se referă la: individual, raționalizabil, contractualist etc. Dimpotrivă, *R* indică toate acele caracteristici ale socialului pe care le sesizează paradigmele romantice ale sociologiei, şi se referă la: irațional, comunitar, afectiv etc. În sensul acesta, ecuația devine:

$$S = f(C)i \,.\, f(R)j$$

unde *i* şi *j* sunt indici cronologici, ceea ce arată că, pe lângă "elementele" componente ale socialului, factorul timp intervine în mod autonom el însuşi, deşi nevizibil şi, în fapt, vectorial. Apare însă o ambiguitate în privința dimensiunii temporale a socialului. Pe de o parte, Durkheim ne lasă a înțelege că, în timp, cele două elemente variază invers proporțional şi într-o singură direcție: "creşte" *C* şi "scade" *R*.

Pe de altă parte, tot Durkheim arată că:

> "dacă există mai multe lucruri comune tuturora, cele care sunt

> personale fiecăruia sunt încă şi mai multe. Este îngăduit să credem, zice Durkheim, că ultimele au sporit mult mai mult decât celelalte, întrucât disimilarităţile între oameni au devenit tot mai pronunţate pe măsură ce ei s-au cultivat. Vrem să spunem că activităţile speciale s-au dezvoltat mai mult decât conştiinţa comună; este deci cel puţin probabil că, în fiecare conştiinţă particulară, sfera personală s-a dezvoltat mai mult decât cealaltă. În orice caz, raportul între ele a rămas totuşi acelaşi; în consecinţă, din acest p.d.v, solidaritatea mecanică n-a câştigat nimic, chiar dacă ea n-a pierdut nimic" (p. 125-126).

Acest lucru ar lăsa să planeze paradoxul fiindcă, în fapt, deşi socialul se modifică, deşi componentele cresc amândouă, totuşi modificarea socialului pare a fi datorată doar uneia dintre ele (elementul *C*). Altminteri spus, în vreme ce elementul *R* creşte cu *i*, elementul *C* creşte cu *2i*, ceea ce face ca *R* să rămână "constant" în timp, cu toate că de fapt el creşte. Există deci două structuri temporale şi deci două linii evoluţionare, ceea ce modifică teoria durkheimistă. Astfel,

$$S = (-Ri) \,.\, (+Cj)$$
$$S = (+Ri) \,.\, (+C2i),$$

unde *i* este un "multiplicator" sau "accelerator" al schimbării.

În primul caz, avem un model de creştere "zero" cu schimbare calitativă a compoziţiei socialului.

În al doilea caz avem un model de creştere progresivă cu schimbare calitativă. Primul tip de schimbare este datorat diminuării comunitarului (factorul *R*) din compoziţia socialului şi creşterii compensatorii a "societalului". Celălalt tip de schimbare este datorat unui factor cantitativ, adică unei diferenţe în ceea ce priveşte variaţia intensităţii celor două, volumele rămânând constante. Astfel, deşi sub aspectul volumului (ponderii) *R* rămâne constant, totuşi "formula socială" a vieţii se schimbă datorită unei schimbări în ceea ce priveşte intensitatea celor două "componente", adică stările legate de *C* şi deci de conştiinţa personală sunt mult mai intense decât stările legate de *R* şi deci de conştiinţa comună. Este ca şi cum stările conştiinţei comune ar căpăta un caracter latent, rezidual, rămânând însă constante ca pondere în "formula socială" a existenţei individuale şi colective, iar când, ca volum creşte *C,* creşte proporţional şi *R*, numai că intensitatea lui *C* este cu mult mai mare (*2i* faţă de *1i*) decât intensitatea lui *R*.

Există deci schimbări datorate variaţiei volumetrice a formulei

sociale şi schimbări datorate variaţiei intensităţii celor două componente ale formulei sociale. Deşi Durkheim sesizează cele două "formule sociale", totuşi el teoretizează mai mult în cadrul "formulei liberaliste" a epocii, care nu zărea decât schimbările datorate variaţiei volumelor, mărimilor absolute ale celor două componente. Algebra cu care lucra epoca era aceeaşi dar aritmetizarea operată este de tip extrem de primitiv. Pe această formulă socială s-au bazat toate teoriile şi ideologiile industrialiste, urbaniste, progresiste, antiromantice, contractualiste, liberaliste, comuniste etc. Dimpotrivă, formula a II-a a fost relansată în cadrul neoevoluţionismului românesc şi în cadrul paradigmei fenomenologice, în genere, în cadrul sociologiei romantice, neokantiene, transcendentale. Marxismul a îmbrăţişat integral prima formulă socială şi astfel ajunge la ideea istoricităţii absolute a formelor sociale, astfel încât o schimbare este totală, adică se manifestă ca modificare, ca metamorfoză totală (a formelor sociale). Dacă de pildă, se schimbă forma sătească prin cea urban-industrială şi, întrucât una (cea urbană) este "preferata" timpului, Marx şi marxiştii (în genere istoriciştii) conchid că una se modifică în detrimentul celeilalte, respectiv se transformă (ori dispare lăsând locul celei noi). Fenomenologii însă nu confundă timpul cu istoria formelor astfel că formele pot succede fără ca suportul lor (cadrul) să fie afectat. Formele sociale săteşti se succed, se modifică, dar satul ca atare, ca tipar formal ori ca formă matriceală (originară) nu dispare spre a lăsa loc oraşului, cum s-au grăbit să conchidă teoriile liberalist-contractualiste şi cele comuniste.

Întorcându-ne la Durkheim, acesta arată că, în timp,

> "forţa legăturilor sociale care au originea /în solidaritatea mecanică/ variază în funcţie de trei condiţii:
> /1/Raportul între volumul conştiinţei comune şi al conştiinţei individuale. /Legăturile de solidaritate mecanică/ au cu atât mai multă energie cu cât prima o acoperă mai complet pe a doua;
> /2/Intensitatea medie a stărilor conştiinţei colective. Raportul volumelor presupus egal, /conştiinţa colectivă/ are cu atât mai multă acţiune asupra individului cu cât are mai multă vitalitate. Dacă, din contră, ea nu e făcută decât din impulsuri slabe, nu-l antrenează pe individ decât într-o măsură redusă în direcţie colectivă ...;
> /3/Determinarea mai precisă ori mai puţin precisă a aceloraşi stări. Într-adevăr, cu cât credinţele şi practicile sunt mai definite, cu atât mai redus este spaţiul rămas pentru divergenţele individuale..." [610].

**Aşadar, formula socială variază în raport cu:**
**a) *criteriul cantităţii* (volumului) absolut (sau al sferei, al ponderii**

**absolute);**

**b) *criteriul intensității* (conținutului) sau al "puterii" celor două componente;**

**c) *criteriul structuralității* sau al diversității (gradul de determinare a stărilor).**

Există, aşadar, trei tipuri de schimbare:

a) schimbarea datorată modificării absolute a ponderii elementelor. Este aşa-numita schimbare cu creştere zero sau schimbare fără expansiunea umanului. O vom numi **schimbare laterală** întrucât ea antrenează mutarea socialului de la un pol la altul. Mai poate fi denumită şi **schimbare alternantă**.

b) schimbarea datorată modificării intensității celor două componente în condițiile în care ponderile rămân nemodificate. O vom numi **schimbare reziduală.** Ea este datorată fie scăderii intensității unei componente, fie legii proporțiilor dinamice, progresive (când una creşte aritmetic, cealaltă creşte geometric). Întrucât ceea ce marchează starea sistemului este componenta reziduală sau latentă, am dat această denumire pentru o asemenea schimbare.

c) În fine, schimbarea datorată scăderii (sau creşterii) gradului de cristalizare – structurare a stărilor (determinare). O vom numi **schimbare structurală.**

Observăm că doar primul tip este o schimbare de raport, celelalte sunt schimbări de grad.

Prima mai poate fi numită şi schimbare revoluționară sau discontinuistă. Celelalte două sunt schimbări evoluționare sau continuiste. Toate însă antrenează o schimbare calitativă, ceea ce arată limita acelei idei filosofice care lega schimbarea calității numai de ruptură, de salt, de discontinuitate. Calitatea se poate schimba, cum vedem şi înăuntrul unui proces continuu, prin variația gradului de intensitate sau de structurare a uneia dintre cele două componente ale *formulei sociale*.

**Există aşadar o formulă socială durkheimistă şi trebuie făcută distincția între invenția acestei formule şi utilizarea ei de către unul şi acelaşi sociolog, în cazul acesta de către Durkheim.**

Prin invenția formulei sale, Durkheim şi-a depăşit epoca. Prin utilizarea aceleiaşi formule însă el a redevenit prizonierul epocii sale (în toate cele trei lucrări de bază: **De la division...**, **Les formes élémentaires...** şi **La suicide**). Chestiunea este generală. Sunt foarte mulți creatori care au împărtăşit aceeaşi curioasă "desincronizare" în raport cu propria lor invenție (creație).

În general, Durkheim examinează tipurile de schimbări alternante şi

reziduale. Astfel, el constată comparând situaţia Iudeii cu cea greacă şi romană că, în acestea două, treptat, *"sentimentele domestice ies din regiunea centrală a conştiinţei comune"*. Este un caz tipic de "contracţie /comprimare/ a conştiinţei comune" în favoarea celei individuale sau de grup particular (în cazul acesta, Tatăl şi grupul familial). Observăm, cu acest prilej, că Durkheim ne lasă a întrezări un alt sens şi cadru de derivare a înţelesurilor pe care le capătă fenomenul de *anomie.*

Să presupunem că între momentul contracţiei conştiinţei comune şi cel al dezvoltării conştiinţei personale se lasă un decalaj. Acesta este un interval anomic când nici societatea, nici individul nu-şi asumă "controlul" conduitei.

Deci $S = -ft2(R) \cdot ft1(C)$, decalajul acesta între forţa lui *C* din *t1* şi forţa lui *R*, care a scăzut şi deci este cea din *t2* (s-a mişcat în timp), este **măsura anomiei.** Această anomie este una care îmbracă forma deficitului structural ori, dacă vrem, a unor stări astructurale.

În general, este bine să observăm că timpul social şi spaţiul social nu sunt monovalente, omogene, ci sunt bivalente, bipolare, respectiv dualiste. Timpul social este, prin natura lui, dualist, nu monolitic; la fel spaţiul social. Această compunere dualistă face posibilă anomia structurală, adică o anomie datorată decalajelor posibile în ceea ce priveşte schimbarea socială. Ca şi în cazul schimbării putem vorbi despre o **anomie alternantă** (laterală), despre o **anomie reziduală** (când apar decalaje în ceea ce priveşte raportul de intensitate: o componentă se schimbă cu mult mai accelerat decât "proporţia" formulată în cadrul respectivei "legi de schimbare". De exemplu: componenta *R* se schimbă după coeficientul *i*, iar *C* în proporţia *+3i*. Apar deci stări ale conştiinţei individuale deosebit de intense (puternice), în condiţiile în care stările conştiinţei colective (comune) sunt prea slăbite. Este creat mediul reacţiilor anarhice exact în măsura dată de inecuaţia $2i<3i$.

## IV. Sociologica polarităţii. Compoziţia socială a instituţiilor

Examinarea teoriei durkheimiste a schimbării sociale ne obligă să revenim la raportul dintre paradigmă şi teorie spre a înţelege mai bine compunerea interioară a teoriei durkheimiste ea însăşi.

Natura multiparadimgatică a sociologiei pare a fi proprie nu numai relaţiilor dintre teorii în actul cunoaşterii ci şi structurii interioare a unei teorii. Teoria lui Durkheim, bunăoară, convoacă câteva paradigme consacrate în şcoli şi cadre teoretice diferite. Astfel sunt combinate PARADIGMA LIBERALISMULUI CLASIC, care prin A. Smith a elaborat o teorie a diviziunii sociale a muncii. Muncile se combină şi astfel

se structurează o rețea funcțională de munci. Paradigma este aceea a lui *"do ut des"*: *"îți dau, îmi dai"*.

Analiza "pedepsei" însă nu mai are nimic cu această paradigmă. Aici intervine o întreagă şcoală juridică dimpreună cu redescoperirea rolului sentimentelor, a acelui element „non-logic" (cum ar spune Pareto) din compunerea faptului social care nu mai are nimic de-a face cu raționalismul calculului de interese (ca în modelul diviziunii muncii). Cele două aspecte ale socialului sunt complementare şi opuse, sunt deci polarități şi vin din paradigme diferite. Aşa de pildă, una vine dinspre paradigma clasică, raționalistă, controlabilă prin instrumente ale gândirii (calcul, măsură etc.). A DOUA ESTE ROMANTICĂ şi se referă la partea ireflexibilă, irațională şi ireductibilă, prezentă în faptul social: afectul, ceea ce Pareto va considera a fi *"reziduurile"* atribuindu-le un rol decisiv în social (în compunerea sociabilității).

Pe de altă parte, în analiza anomiei şi a tipului social segmentar, intervine o a treia paradigmă care va face epocă: PARADIGMA SISTEMICĂ. Anomia este un efect rezidual al stării sistemului global şi se referă deopotrivă la dereglarea raporturilor dintre munci cât şi la dereglarea scării pedepsei într-o societate, ori şi mai exact, a scării afectului social, respectiv a balanței dintre cele două scări de intensitate a afectului social (intensitatea crimei, în genere, a greşelii şi intensitatea pedepsei).

A prezenta sociologia lui Durkheim înseamnă a decupa tocmai articulațiile teoriei sale despre solidaritatea socială.

În fapt, el ajunge la concluzia că esența socialului este solidaritatea şi, conform celor două paradigme – cea clasică şi cea romantică, respectiv paradigma diviziunii muncii (teoria interesului) şi paradigma criminologică (teoria afectului) – el va descoperi două tipuri de solidaritate socială: mecanică şi organică. Vom observa că în viziunea durkheimistă solidaritatea mecanică este aceea în care precumpăneşte afectul social, iar cealaltă este cea în care precumpăneşte interesul şi logica interesului. Cu această ocazie devine vizibilă şi "performanța" durkheimismului, dar şi limita acestuia. Performanța se referă la puterea acestui sociolog de a fi unificat două "epoci" de gândire, două paradigme, două orientări ale spiritului european: una care vine pe linia spiritului clasic şi culminează în secolul luminilor, cealaltă, vine pe linia spiritului romantic şi culminează, cum se ştie, în cadrul marii mişcări romantice europene. Secolul al XIX-lea este un moment culminal, fiindcă, toate şcolile teoretice redescoperă componenta romantică.

Sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor sunt ale sintezelor dintre cele două epoci de creație şi gândire şi deci dintre cele două paradigme. Ceea ce părea de neîmpăcat se împacă acum. Durkheim a

sesizat polaritatea socialului şi teoria solidarităţii este clădită cu pornire de la cele două componente ale gândirii europene: cea clasică şi cea romantică.

**Socialul deci este fapt de solidaritate a intereselor, dar şi fapt de solidaritate a afectelor. Una este organică, cealaltă este mecanică (sau prin asemănare).**

Mai vechea idee goetheană a "afinităţilor elective" reapare aici ca idee sociologică. Societatea întreagă, observă Durkheim, este o asociere pe bază de afinităţi elective, adică o solidarizare a celor care împărtăşesc aceleaşi afecte, sunt afini. Oamenii se aleg pe baza afinităţilor ori şi mai precis afinităţile intervin şi grupează oamenii în două mari clase: în clasa celor care se aseamănă şi clasa celor care se deosebesc. Afinităţile aşadar fac socialul, căci ele îi grupează (adună) pe oameni, respectiv îi despart, îi diferenţiază, îi disipează. Linia principală care-i adună pe unii şi-i desparte pe alţii este obiectivată în valori, credinţe etc. Prin urmare, teoria socialului trebuie să-şi adauge şi o teorie a valorilor (şi a credinţelor).

Marea eroare a lui Durkheim este de a fi pierdut în final ceea ce obţinuse în punctul de pornire. Unificarea spiritului european în cadrul teoriei sale este compromisă în modul de a întrebuinţa ideea celor două elemente coimplicate în social: afectul şi interesul, elementul clasic şi cel romantic etc. Să numim, cum am şi procedat, aceste elemente bine decupate de cele două paradigme, element *C* şi element *R*, ca fiind coimplicate şi deci cosubstanţiale în natura faptului social. Deci orice fapt social (*FS*) este "produsul" elementelor *R* şi *C*. Aceasta este şi ecuaţia: $FS = R \cdot C$. Evident că dacă scade *R* creşte *C* şi invers. Când această proporţie este încălcată, "ecuaţia" cade în inecuaţie. Avem ceea ce Durkheim numeşte *anomie*.

**Anomia deci este un fenomen rezidual, o stare a proporţiilor sociale şi nicidecum simpla dezordine normativă (care este doar aspectul extern al anomiei).**

Încât pentru definirea anomiei trebuie să ne rezemăm pe întreaga teorie a socialului nu doar pe latura sa normativă, cum s-a procedat (şi cum apare într-o viziune simplificată precum cea funcţionalist-comportamentalistă a lui Merton, unde anomia este un efect al raportului conduitei la norme, lucru absolut reducţionist). Spuneam, deci, că Durkheim are o mare performanţă în punctul de pornire, pe care o pierde pe drum. Lucrează cu ea oarecum sub nivelul său. Teoria lui Durkheim se află deci sub nivelul

performanței durkheimiste, adică sub nivelul "paradigmei" durkheimiste, dacă vrem să ne folosim de o distincție kuhniană. Este un caz interesant de "oboseală" a spiritului şi de forță a "prejudecăților" sale de epocă, în baza cărora cele două elemente *R* şi *C* sunt incompatibile şi ireconciliabile (stau despărțite). Or tocmai lucrul acesta-l negase Durkheim întrucât, spune el, în postulatul sistemului său: socialul nu este nici numai *R*, nici numai *C* ci şi una şi alta.

Analiza pe care o face pedepsei şi corpurilor profesionale este exemplară în acest sens. În ambele cazuri el depăşeşte unilateralitatea celor două mari paradigme. În cazul paradigmei liberaliste a diviziunii şi deci a complementarității intereselor el arată că toate corpurile profesionale au o notă comună: un deficit de "autoritate morală" în ciuda forței morale încorporată în aceste grupuri. Diviziunea muncii este o forță creatoare de civilizație. Ea pare neutră moral. Dar arată Durkheim, diviziunea muncii sociale are totuşi o funcție morală, ea îi adună împreună pe cei care se deosebesc, ceea ce nu poate face afinitatea, adică sentimentul apartenenței. În felul acesta, Durkheim depăşeşte liberalismul clasic, care nu vede în diviziunea muncii un *fapt afectiv-moral*, ci doar unul *util şi rațional*. Procedând la fel, în privința solidarității mecanice, Durkheim descoperă în compoziția afectelor sociale o intenție instrumentală şi un raport cantitativ: este balanța între scara greşelii şi scara pedepsei. Acest raport cantitativ este baza ştiinței dreptului şi a raționalității judecății juridice (care altfel s-ar prăbuşi în irațional). Există deci două ecuații sociale, conchide Durkheim, una în care elementul *C* este determinant şi predominant (ca pondere); alta în care elementul *R* este predominant şi deci determinant.

$$FS(I) = (+R) \,.\, (-C)$$
$$FS(II) = (-R) \,.\, (+C)$$

Deficitul lui *C*, într-un caz e compensat de *R* şi invers. Aici apare eroarea lui Durkheim şi ea derivă din evoluționismul şi pozitivistul epocii sale. Ecuațiile lui devin

$$FS(I) = R$$
$$FS(II) = C$$

El asimilează cele două "ecuații la două tipuri opuse şi în plus, asimilează tipul II, societăților evoluate (bazate pe diviziune organică sau prin deosebire). Or, în realitate, cele două tipuri sunt doar polaritățile socialului şi ca atare ele nu-şi pierd caracterul de coimplicate sociologice. Prin urmare, societățile primitive nu sunt cu desăvârşire lipsite de

solidaritate organică, după cum cele moderne nu sunt lipsite de solidaritate mecanică, doar că raportul de importanță instituțională (nu socială) este diferit în cele două cazuri. Altfel spus, organizația ordinii are înclinații polare: în societatea tradițională este înclinată să facă uz mai mult de solidaritatea mecanică (şi atribuie un rol decisiv familiei şi rudeniei), pe când în societatea modernă, aceeaşi organizație este înclinată să facă uz mai mult de solidaritatea organică (şi atribuie roluri decisive organizațiilor de muncă, în speță, economice).

Prin urmare, problema solidarității şi deci a tipului de sociabilitate este una de înclinație diamorfică, adică de predispoziție spre un pol morfologic ori spre cel opus. Spre deosebire de structura socială, care este compusă deopotrivă din elemente *R* şi *C*, organizarea socială, deci instituțiile, pot fi preponderent compuse din elemente *R* ori din cele de tip opus *C*. Deja la Durkheim intervine un element nou şi un *concept absent* pe care-l vom numi ***compoziția socială***.

În raport cu compoziția socială, în care vom regăsi elemente polare, o societate dată, sau un grup, se arată înclinate cu preponderență spre un element şi această înclinație se fixează în tipul organizațiilor sociale. Această înclinație dă tipul instituțiilor.

# PARTEA A V-A

# ACȚIUNEA SOCIALĂ
# REALISMUL SOCIOLOGIC

## REALISMUL SOCIOLOGIC. ACȚIONALISMUL (I)

### V. Pareto. Acţiuni logice şi acţiuni non-logice

**1. Nevoia de logică**
**2. Acţiuni logice şi acţiuni non-logice**
**3. Revoluţia comunistă, iluzia lirică şi crima politică**
**4. Teoriile concrete. Adevăr şi utilitate**
**5. Omul logic şi omul social**
**6. Organonul sociologiei**
**7. Două concluzii**

1 Există în om o energie de un tip special, diferită, bunăoară, de energiile plăcerii, hedoniste. Energiile plăcerii se supun, toate, ne spune Durkheim, legii Weber-Fechner, legea "pragurilor critice" sau a "sănătății". Căutarea fericirii, evitarea grijii, nevoia de prietenie, nevoia de hrană etc., într-un cuvânt tot ceea ce ne procură satisfacție şi plăcere, reprezintă un tip de energii pe care le numim utilitar-hedoniste. Acestea toate sunt energiile simțurilor şi ale sensibilității. Există însă în om o "nevoie" tot atât de nebiruită, mereu satisfăcută şi mereu dezlănțuită, nevoia de a raționa, "nevoia de logică". Omul nu poate trăi ilogic, absurd. El trebuie să-şi satisfacă această "nevoie" în toate acțiunile lui. Inginerul care vrea să construiască un pod, comentează R. Aron referindu-se la conceptul paretian de acțiune socială, face tot ceea ce-i stă în putință pentru ca mijloacele puse în funcțiune să corespundă logic scopului pe care şi l-a propus. Studiază rezistența materialelor, calculează, măsoară etc., face totul dintr-o "trebuință" logică nebiruită de nici o altă trebuință[611].

**Acţiunea lui este o "ACŢIUNE LOGICĂ". Ceea ce a gândit în minte (subiectiv) coincide cu ceea ce se întâmplă în realitate (obiectiv).**

"Scopul subiectiv" coincide cu "scopul obiectiv", sunt "identice". *Modelul acţiunii reale*, practice este un *model logic*. Aceeaşi este situaţia în cazul "omului economic". Întreprinzătorul, cel ce vrea să-şi sporească profitul va proceda similar cu inginerul şi rezultatul practic, real, obiectiv, va coincide cu cel subiectiv, gândit, vizat în minte[612].Aceştia sunt "oameni logici", conduita lor este de natură să satisfacă integral, atât subiectiv cât şi obiectiv, această "nevoie" logică. Toate celelalte tipuri de acţiuni şi de situaţii se abat de la schema "acţiunilor logice".

> Va accepta omul, în aceste cazuri, i-raţionalul, i-logicul? Va înceta să-şi satisfacă nevoia de.. logică?

Nicidecum, ne spune Pareto. **El** va proceda ca şi cum schema subiectivă ar acoperi starea obiectivă, ori, mai precis, ca şi cum starea obiectivă ar fi o expresie oricât de imperfectă a schemei sale subiective, chiar dacă cele două stări nu coincid. Nevoia logică se satisface într-un cadru deplasat, un cadru de alături, într-o "acţiune non-logică", ceea ce nu înseamnă "i-logică". Există deci, remarcă Pareto, "acţiuni logice" şi "acţiuni non-logice".

> "Numim acţiuni logice operaţiile care sunt logic unite cu scopul lor, nu numai în raport cu subiectul care îndeplineşte aceste operaţii, ci şi pentru cei ce au cunoştinţe mai întinse, adică acţiunile având, subiectiv şi obiectiv, sensul explicat mai sus. Celelalte vor fi numite non-logice, ceea ce nu înseamnă că ar fi ilogice" [613].

În genere:

> "acţiunile concrete sunt sintetice; ele provin din amestecuri, în proporţii variabile, de elemente pe care urmează să le clasificăm. Orice fenomen social cuprinde două aspecte: obiectiv şi subiectiv" [614].

Toate aceste acţiuni sunt deci traversate de o nevoie logică şi aceasta este satisfăcută direct, ori, indirect, într-o formă deplasată, în cadrul "acţiunilor non-logice". V. Pareto clasifică, aşadar, acţiunile în două clase: logice şi non-logice, după cum urmează:

| Genuri şi specii | Acţiunile au un scop logic? | |
|---|---|---|
| | În mod obiectiv | În mod subiectiv |
| **I-a clasă. ACŢIUNI LOGICE<br>Scopul obiectiv e identic cu scopul subiectiv** | | |
| | Da | Da |
| **A II-a clasă. ACŢIUNI NON-LOGICE<br>Scopul obiectiv se potriveşte cu cel subiectiv** | | |
| 1 –ul gen | Nu | Nu |
| al 2-lea gen | Nu | Da |
| al 3-lea gen | Da | Nu |
| al 4-lea gen | Da | Da |
| **Specii ale celor de-al 3-lea şi al 4-lea gen** | | |
| | Subiectul va accepta scopul obiectiv dacă-l va cunoaşte<br>Subiectul nu va accepta scopul obiectiv dacă-l va cunoaşte | |

Acţiunile non-logice sunt foarte numeroase la popoarele civilizate, apreciază Pareto.

Clasa acţiunilor non-logice cuprinde patru genuri sau categorii.

**Primul gen (Nu-Nu) este rar, tocmai pentru că nu există om lipsit de "nevoia logică".** Omul este o fiinţă gânditoare, reflexivă, el raţionează şi raţionalizează. O acţiune de acest gen nu este logică în sensul că mijloacele şi scopurile nu sunt legate logic nici obiectiv şi nici subiectiv (în conştiinţă).

"Multe dintre acţiunile impuse de politeţe ar putea fi incluse în acest gen"[615].

În clasa aceasta intră toate actele absurde, cele săvârşite fără vreun scop conştient, ori lipsite pur şi simplu de orice scop. Pareto ilustrează acest gen de acţiune cu un precept consemnat de Hesiod: "a nu spurca fluviile la vărsarea în mare". Această acţiune e lipsită atât de un scop obiectiv cât şi de unul subiectiv.

În schimb, preceptul care interzice spurcarea fântânilor aparţine celui de-al treilea gen de acţiuni non-logice. El are un scop obiectiv *"pe care modernii îl cunosc: faptul de a evita difuzarea unei boli"*[616].

Acţiunile de primul gen sunt foarte rare la om dată fiind, cum am arătat, nevoia de logică a omului; aceasta-l împinge să confere un scop celei mai absurde acţiuni. Aproape toate acţiunile instinctive intră în genul al 3-lea; unele clasându-se în primul gen.

Între toate acţiunile primului gen, cele absurde par a fi deci cele definitorii pentru caracteristicile genului. Cu toate acestea, la om ele sunt foarte rare pentru că:

> "oamenii au tendinţa foarte pronunţată de a da un lustru logic acţiunilor lor; acestea se încadrează deci, în marea lor majoritate, în genurile al 2-lea şi al 4-lea. Multe dintre acţiunile impuse de politeţe sau cutumă ar putea fi încadrate aici. Dar foarte adesea oamenii invocă un motiv oarecare, pentru a-şi justifica acţiunile; ceea ce le încadrează în genul al 2-lea" [617].

Omul, deci, are oroare de ilogic, de condiţia ilogică, absurdă şi atunci, dacă nu-şi poate încadra toate acţiunile în clasa "acţiunilor logice", va acţiona conform unei "logici" de "alături", o "logică" deplasată, un fel de logică parţială. Aceasta este "pseudo-logica" acţiunilor "non-logice".

**Al doilea gen este compus din acele acţiuni în care actorul îşi imaginează în mod fals că mijloacele pe care le foloseşte sunt de natură să provoace tocmai scopul dorit.** În aceste acţiuni nu există o relaţie logică între mijloacele folosite şi rezultatul lor, deşi, subiectiv, actorul îşi imaginează că tocmai aceste mijloace au provocat un asemenea rezultat. Toate acţiunile rituale intră în această categorie (gen). De exemplu, sacrificiile pentru provocarea ploii sunt o bună ilustrare pentru acele acţiuni în care în plan subiectiv există o relaţie logică între mijloace-scopuri, nu însă şi în plan obiectiv (acele sacrificii nu sunt obiectiv cauza ploii, dar subiectiv sunt considerate şi crezute a fi o cauză eficientă a ploii).

Genul al treilea **este acela în care deşi, în plan obiectiv, există o relaţie logică între mijloace şi scopuri, totuşi, în plan subiectiv, ea nu este concepută ori pur şi simplu nu e percepută ca atare.** Actele reflexe intră toate în această categorie. Am dat un exemplu de acţiune non-logică aparţinând acestui gen.

**În genul al patrulea, există o relaţie obiectivă între conduită (mijloacele folosite) şi rezultate şi, de asemenea, o relaţie subiectivă între scopul conceput şi actele desfăşurate (mijloacele folosite).** Dar ceea ce fac în realitate oamenii nu coincide câtuşi de puţin cu ceea ce ar voi să facă.

> "Marea majoritate a actelor politice provenind din tradiţie, din aşa-numita misiune a unui popor sau om, aparţin genului al 4-lea (au un scop logic în mod obiectiv şi subiectiv, dar scopul obiectiv diferă de cel subiectiv)", ca şi desfăşurările actelor în cele două planuri: obiectiv şi subiectiv. "Regele Prusiei, Wilhelm I, şi împăratul francezilor, Napoleon se considerau oameni

providenţiali". Dar primul credea că misiunea sa era de a face binele şi de a aduce mărirea patriei sale, al doilea credea că e destinat să îndeplinească binele umanităţii. Primul îndeplinea acţiuni de specie 4A, al doilea de specie 4B" [618].

3 Pareto exemplifică genul şi cu acţiunea bolşevicilor, care susţineau că vor să preia puterea spre a asigura libertatea poporului. Săvârşind revoluţia (în forme violente) ei sunt împinşi spre stabilirea unui regim totalitar. Conduita lor a fost legată logic de scopul propus. Tot astfel între scopul conceput de ei (o societate fără clase) şi actele revoluţionare contra societăţii de clasă există o relaţie logică. Dar între ceea ce-au făcut ei efectiv (instalarea unui regim totalitar, a unei dictaturi) şi ceea ce au pretins că vor să facă (o societate liberă) nu există nici o corespondenţă. Este un exemplu tipic de acţiune non-logică de genul al 4-lea.

Toate acţiunile umanitariştilor se încadrează în acest gen. Este, bunăoară, cazul luptătorilor pentru "drepturile universale ale omului". Ceea ce pretind ei şi ceea ce fac în realitate se află într-o contradicţie. Luptând pentru drepturile individului acţionează împotriva principiului dreptului popoarelor (a majorităţilor) de a dispune de regimul drepturilor în mod direct şi fără de nici o imixtiune. Lupta pentru drepturi individuale universale conduce la efectul de anihilare a dreptului popoarelor, a majorităţilor sociale etc., sporind astfel haosul şi confuzia. În locul unor drepturi universale se obţin drepturi minoritare şi astfel, rezultatul este al introducerii unui regim de segregare. Fiecare cere pentru sine toate drepturile provocând o serioasă diminuare a şanselor pentru toţi ceilalţi.

**Genul al 2-lea**, care grupează toate acţiunile lipsite de scop obiectiv dar posedând o persistentă finalitate subiectivă reprezintă instrumentul (clasificării) majorităţii conduitelor rituale sau simbolice în speţă a tuturor acţiunilor religioase.

**Genul al 4-lea** cuprinde toate acţiunile pseudo-religioase, dirijate adică de mari iluzii. Un binecunoscut roman al lui Malraux, **Speranţa**, este clădit în jurul acestui gen de conduite marcate copleşitor de "splendoarea" înşelătoare a "iluziei lirice". Aceasta stă la baza revoluţiilor umanitariste, în genere, la baza tuturor acţiunilor idealiste. Întregul idealism politic se încadrează în genul al 4-lea. Rezultatele practice ale politicilor idealiste sunt cu totul altele decât spun ideologiile lor. Conştientizarea progresivă a "iluziei lirice" este un act dramatic sau chiar tragic. O asemenea "iluzie lirică" poate fi urmată de consecinţe criminale. Problema tragică a opţiunii acestor "idealişti" este şi problema necesităţii unui criteriu pe baza căruia să distingem între idealistul real şi criminalul cinic.

Opțiunea lui Lenin pentru totalitarismul către care l-a împins revoluția ne arată că el trecuse de iluzia lirică în imperiul cinismului istoric. Cartea sa despre "statul dictaturii proletariatului" ne spune că Lenin nu mai era un idealist. El ştia că revoluția cere şi alte "crime". Şi atunci ridică recursul la "crimă" în categoria "ideilor politice". Aşa ceva n-a făcut încă nici un conducător politic. Cazul său şi al doctrinei comunismului leninist este unic în istoria omenirii.

Problema celui de-al patrulea gen de acțiuni non-logice este, deci, una dintre cele mai tulburătoare ale sociologiei lui Pareto. Asupra acestei chestiuni o să revenim într-o prelegere specială.

Distincția lui Pareto între acțiuni logice şi non-logice are şi un alt înțeles.

**Exceptând "actele absurde", adică cele fără "scop logic", atât în plan obiectiv cât şi subiectiv, în rest, toate actele sunt străbătute de "teorii", implică structurarea elementelor obiective în raport cu elemente subiective (conştientizate sau nu, ca în cazul actelor guvernate de cutumă sau de norma politeții). Pareto le denumeşte "teorii concrete".**

În cazul acțiunilor logice, raportul "teoriilor" cu adevărul este unul de corespondență.

În cazul acțiunilor non-logice, însă, acest raport nu este obligatoriu.

Există deci o distincție între obiectul ştiinței, care este *adevărul*, şi obiectul acțiunii sociale care este *utilitatea*[619], între cele două nu există o "coincidență necesară".

**Pareto însă ne previne că acțiunile sociale neadevărate pot fi utile.**

> "A asocia utilitatea socială a unei teorii cu adevărul ei experimental este unul dintre principiile a priori pe care le respingem. Sunt aceste două lucruri întotdeauna unite? Sau nu? La această întrebare nu putem răspunde decât prin observarea faptelor; şi vom găsi probe cum că în anumite cazuri ele pot fi integral independente. Rog cititorul să rețină că acolo unde afirm absurditatea unei doctrine nu înțeleg câtuşi de puțin să susțin că ea ar fi prin aceasta dăunătoare societății; din contră; ea poate să-i fie foarte utilă. Invers, când afirm utilitatea unei teorii pentru societate, nu vreau să insinuez că ea este experimental adevărată.

> În concluzie, o aceeaşi doctrină poate fi respinsă din punct de vedere experimental şi admisă din punct de vedere al utilităţii sociale şi invers" [620].

*Din acest punct de vedere, Pareto cere omului de ştiinţă un tip de conduită distinct de conduita omului social.*

5 Acesta, în genere defineşte sau, în orice caz, aplică asupra faptelor propriile sale raţionalizări ("teorii concrete"), indiferent dacă acestea au sau nu o corespondenţă cu adevărul. Ştiinţa, dimpotrivă, implică a reconstrui fenomenele prin două operaţii:

a) simplificarea fenomenelor observate, care sunt prea complexe şi prea bogate;

b) combinarea: din materialul observat, omul de ştiinţă reţine anumite aspecte, le desemnează prin concepte şi stabileşte relaţii între fenomenele astfel desemnate. În felul acesta, în final, este recompusă realitatea complexă.

Prin urmare, distincţia dintre "acţiuni logice" şi "non-logice" este un principiu teoretico-metodologic capabil să susţină construcţia unei ştiinţe a societăţii.

*Simplificarea şi izolarea elementelor simple este metoda "ştiinţei pure", ne previne Pareto. Modelul ei este "mecanica raţională" (teoria "mişcărilor virtuale") şi, în societate "economia politică pură".*

Aceasta (economia politică pură) simplifică realitatea şi reţine elementele cele mai simple ("fenomenele economice virtuale"). *Homo economicus* este redus la condiţia "moleculei hedoniste", aşa cum în "mecanica raţională" "corpurile complexe" sunt reduse la "punctele materiale simple".

În faza a doua – sintetică – aceste elemente sunt reunite spre a explica fenomenele complexe şi reale. Omului hedonist îi sunt recuperate celelalte elemente ignorate – afecte, instincte, prejudecăţi – o multitudine de factori neglijaţi de "economia pură".

> "Ştiinţa unică în stare să utilizeze concluziile economiei pure, făcând sinteza datelor acestora, este sociologia. Astfel, pe măsură ce economia pură ia tot mai mult în considerare toate trăsăturile umane importante, desfăşurându-şi efortul sintetic, ea începe a se transforma progresiv în sociologie, ca ştiinţă sintetică a omului

real şi a fenomenelor sociale reale” [621].

Prin urmare, în perspectiva criteriului de adevăr şi de logicitate, în centrul sistemului social se află un tip social şi un tip de conduită; omul de ştiinţă şi conduita logico-experimentală. Din perspectiva stărilor reale şi ale utilităţii sociale, în centrul sistemului social se află un alt tip social şi o altă conduită: tipul omului social şi **conduita non-logico-experimentală. Aceasta este tensiunea epistemologică fundamentală a sociologiei.**

Sociologul se confruntă sistematic cu problema soluţionării acestei tensiuni şi, arată Pareto, de cele mai multe ori el a fost atras spre conduita non-logico-experimentală, spre polul omului social, astfel încât el a sacrificat căutarea adevărului în numele utilităţii sociale. Într-o reprezentare grafică, această tensiune poate fi redată printr-o polaritate.

Problema lui Pareto este aceea a raportului dintre cei doi “poli”: **A** şi **B**, adică dintre “logic” şi “non-logic”. Aceasta este, observă el, şi problema oricărui sociolog. Polaritatea **AB** este, în acelaşi timp, polaritatea adevăr/utilitate, respectiv, polaritatea acţiuni logice/acţiuni non-logice. Am putea să ne imaginăm deci că “societatea” este aceea care gravitează în jurul unei conduite sau tip uman foarte bine aproximate de *homo economicus* şi/sau de *homo logicus.*

O asemenea viziune este cea economistă sau intelectualistă (pozitivistă). Pe o asemenea poziţie, paradoxal, se situează şi Durkheim care consideră că sociologia ar putea întemeia o morală. Or, din perspectiva lui Pareto, ştiinţa este non-normativă, pe când acţiunile non-logice sunt, prin excelenţă, normative. Dar **să vedem în ce constă conduita omului de ştiinţă.**

Pareto enunţă “regulile” ştiinţei logico experimentale:

> 1. “Nu înţelegem să ne ocupăm în nici un fel de adevărul intrinsec al nu ştiu cărei religii, credinţe metafizice, morale etc. Religiile, credinţele etc., le considerăm doar din exterior /s.n./, ca fapte sociale, excluzând valoarea lor intrinsecă. Propoziţia: “A trebuie să fie egal cu B, în virtutea cutărui principiu superior experienţei” scapă integral examenului nostru; dar noi studiem cum o atare credinţă s-a născut, s-a dezvoltat şi în ce relaţie se află cu alte fapte sociale.”
> 2. “Domeniul în care ne desfăşurăm activităţile este deci exclusiv acela al experienţei şi al observaţiei. Folosim aceşti termeni cu sensul pe care-l au în ştiinţele naturii, şi nu pentru a indica ceea ce se înţelege prin ei: experienţă intimă, creştină, care, cu numele abia schimbat, resuscită... autoobservarea în stilul vechilor

metafizicieni. Noi ne raportăm la această observare ca la un fapt extern, **îl studiem ca atare, nu ca pe un sentiment care ne este propriu** /s.n./..."

3. "Noi pornim de la fapte pentru a compune teoriile şi încercăm întotdeauna să ne îndepărtăm cât mai puţin posibil de aceste fapte. Ignorăm ceea ce este esenţa lucrurilor... Noi cercetăm uniformităţile, manifestate de către fapte şi le dăm denumirea de legi; dar aceste fapte nu sunt supuse acestor legi; dimpotrivă. Legile nu sunt necesare; ele sunt ipoteze care slujesc pentru a rezuma un număr de fapte mai mare sau mai mic, şi se menţin până când le substituim altele mai bune."

4. "Toate cercetările sunt deci contingente, relative şi dau rezultate care nu sunt decât mai mult ori mai puţin probabile... Toate propoziţiile noastre, inclusiv cele de pură logică, trebuie interpretate şi înţelese cu restricţia; **în limitele de timp şi ale experienţei cunoscute nouă** (s.n.)".

5. "Raţionăm asupra lucrurilor şi nu asupra sentimentelor pe care acestea ni le trezesc. Pe acestea le studiem ca pe nişte simple fapte exterioare. De asemenea, refuzăm să discutăm dacă un act A este just sau nu dacă este moral sau imoral... Dar îl studiem ca pe un fapt exterior, ceea ce oamenii unei ţări date, unei clase sociale date, ai unei epoci date înţeleg să exprime când afirmă că A a fost un act just sau moral."

6. "Căutăm probele propoziţiilor noastre doar în experienţă şi observaţii... excluzând orice probă prin acordul sentimentelor, prin evidenţă internă sau dictată de conştiinţă..."

7. "Noi procedăm prin aproximaţii succesive luând în considerare mai întâi fenomenele în ansamblu, neglijând voluntar detaliile de care vom ţine cont în aproximările următoare" [622].

Însuşirea acestor condiţii ale demersului paretian ne ajută să înţelegem specificul cercetării sociologice. Sunt de operat câteva remarci: regula întâi **ne cere să considerăm faptele sociale ca fapte exterioare, adică prin uniformităţile lor observabile, nu prin interioritatea lor, adică prin acel "adevăr" lăuntric, care este subiectivitatea lor.**

Regăsim aici distincţia paretiană dintre obiectiv şi subiectiv, logic şi non-logic, încât, orice fapt social cere o dublă întemeiere, ne spune Pareto. Una exterioară, de tip logic şi care este inteligibilă prin observaţii (conduita omului de ştiinţă) şi cealaltă este interioară şi ţine de trăirea actorilor, de sentimentele lor. Aceasta este de tip non-logic (cu excepţia acţiunilor tehnice, ştiinţifice şi a unor acte economice). Accesul la interioritatea

lucrului se obține fie *pe cale ştiinţifică*, atunci când această interioritate este considerată fapt exterior, observabil, sau *pe cale non-logică, prin aderare* la "adevărul" interior al acelui (fapt), adică la sentimentul care se leagă de acțiunea respectivă. **Acesta este demersul omului social.**

6 Sociologia se ocupă de această clasă de fenomene care conferă întemeiere interioară lucrurilor şi pe care le consideră fapte exterioare, studiindu-le din perspectiva celor nouă reguli. Prin urmare, prima regulă se referă la distincția *celor două întemeieri* ale oricărui lucru: temeiul de adevăr şi temeiul de utilitate al lucrului.

A doua regulă **defineşte sensul celor două tipuri de experienţe: experienţa ştiinţifică şi experienţa socială.**

Omul va proceda în primul fel, când face cercetări, adică poate face abstracție de sentimentele, credința şi prejudecățile lui, revenind la ele când îşi abandonează studiul.

Este cazul lui Pasteur care în afara laboratorului său era un catolic fervent, iar în laborator folosea exclusiv metoda experimentală. Tot astfel Newton:

> "folosea metode diferite când îşi redacta comentariile asupra apocalipsei şi când îşi scria lucrarea sa Principia" [623].

Chestiunea este tulburătoare, cum vedem, întrucât în fiecare om pulsează această polaritate: spre polul utilității şi al "adevărului", spre o "experiență exterioară" şi spre una "interioară", spre "omul logic" şi spre "omul social" sau "non-logic", spre raționalitatea rece a adevărului şi spre raționalizarea caldă a sentimentului.

Această polaritate interioară este baza, *temeiul antropologic al sociologiei* sale, fiindcă omul pare a fi, a se afla într-un permanent balans între legea omului logic şi legea omului non-logic sau social, afectiv. Omul logic şi omul afectiv, omul raționalizării, iată dualitatea interioară a omului. Pareto ne previne că omul este, totodată, *logic şi raționalizator*, *reflectă existența în baza "legilor" sale* ("uniformităților" empirice), dar o şi *raționalizează în baza sentimentelor*, a impulsurilor sale foarte profunde şi, de regulă, neconştientizate.

*A spune deci că omul este rațional nu înseamnă mare lucru şi, de fapt, ascunde această distincție dintre* ***cunoaştere şi raționalizare****.*

*Pareto are meritul de a fi întemeiat sociologia pe acest adevăr al "structurilor de profunzime" ale omului şi ale societăților.*

Pentru cunoaşterea acestor structuri de profunzime el va elabora teoria reziduurilor.

Prin urmare, regula a 2-a face distincţie între *conduita logică şi conduita raţionalizatoare, între raţionalitate şi raţionalizare*.

*Raţionalitatea înseamnă a te referi la fapte din perspectiva criteriului de adevăr, raţionalizarea înseamnă a te referi la fapte, ca actor social, din perspectiva utilului, a sentimentelor, a credinţei şi prejudecăţilor, a principiilor şi noţiunilor morale, religioase şi metafizice.*

Această tensiune polară reprezintă tensiunea fundamentală a existenţei şi din perspectiva ei toate teoriile despre Progres, Egalitate, Umanism, Evoluţie, Dreptate etc., sunt simple "raţionalizări"; din perspectiva lor se poate raţionaliza lumea dar nu se poate obţine o lume raţională, se poate întemeia experienţa subiectivă (pe cale subiectivă), dar nu şi obiectivă (pe cale obiectivă). Aceste teorii şi idei ne dau doar un pol al lumii, nu lumea însăşi, polul constituit de experienţa subiectivă justificată de acele principii. Atât şi nimic mai mult. *Prin urmare, acţiunile justificate prin recursul la aceste principii sunt simple raţionalizări. Ele nu se întemeiază pe Adevăr, ci pe sentiment, utilitate etc. Aceasta este totuna cu a susţine că teoria "progresului", să zicem este "reală", dar nu şi "adevărată", adică raţionalizează* ***experienţa*** *nu şi* ***existenţa***. Prin urmare, teoria progresului este o "teorie" a experienţei, un tip de experienţă, nu o teorie a existenţei. Progresul deci nu este o lege a existenţei ci un sentiment, o credinţă, un principiu al experienţei.

El este invocat pentru a conferi o aparenţă de raţionalitate unei acţiuni nu pentru a indica legea şi deci adevărul acelei acţiuni, care sunt cu totul altele.

Cu acest aspect ajungem la **regula a 3-a**, care se referă la caracterul legii, în genere, al legităţilor sociale.

**Dacă regula 1 distinge între raţionalitate şi raţionalizare, regula a 2-a ne previne asupra polarităţii experienţei, regula a 3-a se referă la cele două niveluri ale realului; esenţa şi exterioritatea.**

Pentru ştiinţă nu există decât exterioităţi. Interioităţile sunt relevante pentru morală, metafizică şi religie.

**Esenţa, deci, nu este baza ştiinţei.**

De aceea trăsătura ştiinţifică dominantă a realului este compoziţia,

compunerea. Trăsătura metafizică a realului este esenţialitatea, necesitatea etc.

**Legile sociale nu sunt necesare şi nici esenţiale. Legile (legităţile sociale) sunt uniformităţi observabile.**

Într-o atare perspectivă, se cuvine operată distincţia între ordinea "mişcărilor virtuale" care permit enunţul legilor şi ordinea "mişcărilor reale" care permit infirmarea legilor. Legile, deci, pot fi confirmate *teoretic* şi sunt infirmate sau, mai riguros formulat, infirmabile *practic*. Propoziţiile care nu pot fi infirmate practic sunt neştiinţifice, nu sunt legi, ci enunţuri metafizice, neverificabile. Dacă aşa stau lucrurile, atunci sociologul nu are dreptul să confunde legea sociologică cu starea reală. Faptele infirmă legea fiindcă enunţul legii se referă la "mişcarea virtuală" a faptelor, adică la o mişcare posibilă în condiţiile în care nu este blocată de intervenţia anumitor "legături" concrete, reale.

Prin urmare, enunţul legii se face prin suspendarea „în gândire" a acelor "legături" concrete, reuşind numai astfel să-i observăm manifestarea. Aceasta face ca legea să fie progresiv – infirmabilă şi deci progresiv-reconstruită, pe măsură ce trecem de la "ştiinţa pură" la "ştiinţa reală" (de exemplu, de la "economica pură" la "sociologie", de la *sistem* la *stările lui variabile*, de la *existenţă* la *experienţă*. Determinismul este cazul limită care suprapune ordinea reală cu enunţul legii şi astfel închide realitatea într-o teorie.

Determinismul este, deci, într-un anume sens, o formă de raţionalizare a existenţei nu pur şi simplu o teorie "adevărată".

Determinismul este real în măsura în care admite infirmările, se împacă cu "ideea infirmărilor progresive". Ori de câte ori determinismul nu poate fi infirmat (ori refuză infirmabilitatea), el iese din domeniul ştiinţei şi intră în domeniul ideilor sociale, al raţionalizărilor.

Prin urmare, ideea deterministă are o valoare ştiinţifică doar în măsura în care îngăduie infirmarea. Ori de câte ori refuză sau interzice infirmarea ea încetează a mai fi o idee ştiinţifică.

Ce sunt aceste "mişcări"?

> "Dacă presupun condiţiile şi factorii determinanţi ca fiind date, atunci diferitele stări succesive ale colectivităţii sunt determinate. Aceste mişcări sunt denumite reale... Dacă, în scopul unei cercetări, suprimăm, prin ipoteză, o condiţie... colectivitatea sociologică va prezenta stări diferite de cele pe care le observăm în realitate. Aceste mişcări sunt denumite virtuale... De exemplu,

a cerceta cum va fi societatea dacă proprietatea privată ar fi suprimată, constituie un studiu de mişcări virtuale” [624].

Prin urmare, într-o colectivitate regăsim anumite condiţii, precum:

“proprietatea privată, libertate sau sclavie, cunoştinţe tehnice, bogăţii, religie etc.; în plus, anumite dorinţe, interese, prejudecăţi ale oamenilor etc. Putem presupune că stările succesive ale acestei colectivităţi sunt determinate de acţiunea acestor elemente şi în măsura compatibilă cu condiţiile puse... Putem numi legăturile şi forţele sistemului social; şi dacă dăm acestui ansamblu numele de condiţii, teoria care poartă numele de determinism se va exprima enunţând că starea sistemului este integral determinată de condiţii şi că, în consecinţă, această stare nu se poate schimba decât odată cu condiţiile” [625].

**Prin urmare, sistemul social este ansamblul condiţiilor de care depind stările sale şi deci mişcarea de la o stare la alta.**

Stările sale sunt înalt variabile, şi de la o stare la alta se modifică, evident, combinările condiţiilor şi efectelor acestora. În sensul acesta, o lege este valabilă pentru o stare şi încetează în starea următoare.

**Este regula a 4-a** care ne previne că “toate cercetările sunt contingente, relative” şi deci circumscrise la limitele de timp şi la experienţele cercetate. Pareto susţine că starea unui sistem depinde de ansamblul condiţiilor sale şi numeşte această relaţie şi teoria despre ea, **determinism**.

Prin urmare, cel ce-a reuşit să clasifice toate faptele (forţe şi legături concrete) în clasele condiţiilor de care depinde echilibrul dinamic al sistemului, va fi capabil să enunţe legile sistemului, ca legi de determinare a stărilor sistemului (în raport cu ansamblul condiţiilor). Pe de altă parte, însă, tot ele ne previn că orice “cercetare este contingentă” şi că legile sunt valabile numai în cadrul spaţialo-temporal al unei experienţe pe baza căreia au fost determinate uniformităţile faptelor (“legile”). Schimbarea acestui cadru anulează nu neapărat “legea”, ci “valabilitatea” ei.

**Prin urmare, legile sistemului social nu sunt “valabile” pentru experienţele din cadrul sistemului.**

Avem de-a face cu un veritabil raport de indeterminare între sistem şi experienţă, între legile sistemului social şi legile experienţelor sociale. Acest raport de indeterminare este punctul suprem pe care l-a atins orientarea non-deterministă a spiritului secolului al XIX-lea (ceea ce nu înseamnă indeterministă).

Legea sociologică supremă este deci un raport de nedeterminare, descoperită, cum vedem, în sociologie de Pareto, înainte de a fi fost descoperită, în fizică, de Heisenberg. Secolul al XIX-lea n-a fost deci strict deterministic în gândire, aşa cum n-a fost nici strict evoluţionist (şi lucrul acesta l-am văzut în cazul lui Durkheim). Sensul nondeterminist (ceea ce nu înseamnă indeterminist) al sociologiei paretiene reiese şi din acele întrebuinţări ale determinismului care constau în trecerea de la "mişcările reale" la mişcări virtuale. Cu trecerile acestea asistăm la instalarea unui adevărat regim al infirmabilităţii enunţului determinist. Acest regim încetează doar la nivelul *sistemului social*, care, cum ne arată Pareto, este singurul guvernat de legi deterministe. Însă acestea recad în regimul infirmărilor ori de câte ori trecem de la *teoria sistemului social* la cercetarea experienţelor sociale în cadrul sistemului. Pentru a da seama despre acest paradox sociologic, Pareto a inventat *paradigma compoziţiei conduitei sociale, care ne previne că valabilitatea unei "legi" depinde întotdeauna de variaţia concretă a compoziţiei conduitei sociale (acţiunii sociale), astfel că enunţul legii dobândeşte valabilitate empirică pe măsură ce îşi asumă o regiune variabilă de infirmări.*

Niciodată conduita "guvernată" de o lege nu are aceeaşi gradaţie compoziţională (proporţie), ceea ce înseamnă că "faptele nu se supun niciodată legilor", deşi legile sunt tocmai uniformităţile acestor fapte (vezi regula a 3-a).

O conduită socială dată e compusă din elemente eterogene, chiar opuse, ca de pildă, elemente R (atitudini de economisire, de prudenţă, de securitate) şi elemente S (atitudini speculative, înclinaţii spre risc etc.). Acestea se combină întotdeauna variabil şi această variabilitate este **legea conduitei**, mai precis, legea desemnează uniformităţile care se manifestă în cadrul acestor variaţii concrete.

Paradigma compoziţiei conduitei este singurul răspuns la problema raportului de "nedeterminare" socială. **Această paradigmă ne spune că un fapt social, o conduită socială este şi un fenomen uniform, supus legităţii şi fenomen discontinuu, nesupus nici unei legi.**

Aceasta este polaritatea fundamentală a conduitei sociale, în baza căreia înţelegem că orice conduită este uniformă şi discontinuă, determinată şi indeterministă sau liberă, astfel că o putem caracteriza ca pe un

continuum bipolarizant, între polul determinismului riguros şi polul indeterminismului absolut. Între legea conduitei (faptului social) şi manifestările ei variabile există un raport de nedeterminare. Orice conduită socială este deci o combinaţie de legitate şi indeterminare. Aşa se face că între "evidenţa internă" a faptelor (dictată de conştiinţă) şi "evidenţa externă" (dictată de cunoştinţe, de observaţie) nu există nici o legătură.

**Regula a 6-a ne spune deci că cele două tipuri de "evidenţe" sau "certitudini" se află într-un raport de nedeterminare: una n-o determină pe cealaltă.**

Tot astfel, **în baza regulii a 5-a, aflăm că între "adevărul" unui fapt şi "justeţea" lui nu există nici un raport de determinare (în afara celui contingent, cu totul întâmplător, chiar dacă foarte frecvent în limitele circumscrise de o experienţă dată.**

Toate acestea ne îndrituiesc să admitem cu Pareto că numai sistemele sunt reglate de "legi", experienţele însă nu sunt supuse legilor, căci le pot infirma (şi le infirmă). Legile sistemului social ne spun că faptele sociale sunt "mutual dependente". Prin urmare, legile sunt ale sistemului teoretic, nu ale experienţei. Facem distincţie între legi sociologice şi legităţi (uniformităţi) reale (sociale).

În final, se cere făcută precizarea că între acţiunile logice şi ştiinţa logico-experimentală există o "solidaritate", nu însă o perfectă suprapunere. Conduita bancherului care vrea să câştige este logică dar nu decurge obligatoriu din "uniformităţi experimentale de ordin ştiinţific" [626]. E posibil chiar ca în raport cu "civilizaţia modernă" să se fi lărgit sfera acţiunilor logice dirijate de "raţionamente de inspiraţie ştiinţifică... fără a putea spune că această combinare este o deducţie directă din uniformităţi experimentale" [627].

7 "Conduitele logice nu acoperă, deci, decât o parte limitată din ansamblul conduitei umane" [628]. În fapt, sfera acţiunilor non-logice este foarte extinsă tocmai întrucât:

> "caracteristica majoră a naturii umane este de a se lăsa condusă de sentiment şi de a da justificări pseudo-logice atitudinilor sentimentale" [629].

Este caracteristic omului de a da această "aparenţă logică" conduitelor astfel încât el îşi poate satisface teribila sa nevoie de logic într-o manieră deplasată, adică printr-un demers pseudo-logic. Aceasta deschide în existenţă sfera largă a *raţionalizărilor sociale*, ceea ce n-are nici o legătură cu adevărul ori cu ştiinţa. Punctul suprem al non-raţionalismului

secolului al XIX-lea, înălțat la rang de principiu de către Pareto, este bine sesizat de către R. Aron;

> "Nu există soluție științifică la problema acțiunii. Știința nu poate merge mai departe de pragul indicării mijloacelor eficace pentru atingerea obiectivelor: determinarea obiectivelor nu ține de domeniul ei. În ultimă analiză nu există soluție științifică la problema conduitei individuale, mai mult încă, nu există soluție științifică la problema organizării sociale. Tuturor contemporanilor care nu se opresc în a proclama că știința cere cutare sau cutare organizare a societății, Pareto le răspunde: știința autentică, nu pseudoștiința, nu ne poate învăța și spune care este soluția problemei sociale" [630].

Cu o asemenea idee Pareto lăsa secolului nostru întregul lui adevăr și acest adevăr lasă loc omului religios, metafizic, moral etc., alături, complementar, omului logic, așa-numit "rațional", precizând că *problemele omului moral sau religios nu pot fi soluționate pe calea științei*. *Cu știința putem clădi o civilizație nu omul însuși*. Secolul al XIX-lea și-a făcut deci datoria: a aruncat peste bord raționalismul intelectualist imperialist și steril al secolului al XVIII-lea pentru a face loc teoriei despre raționalitate și raționalizare. Omul raționează dar și raționalizează. În primul caz, el este un om logic, intelectual, în al doilea, el este un om afectiv, non-logic, omul sentimentului. Secolul al XIX-lea a început ca un secol raționalist și a sfârșit prin a restabili locul raționalizărilor (bazate pe sentimente, pe trăiri, pe criterii de utilitate etc.) alături de raționalism în compoziția culturii și a teoriilor despre om și societate.

# REALISMUL SOCIOLOGIC. ACȚIONALISMUL (II)

## Reziduurile. Clasificarea reziduurilor

**1. Tăinuirea realului. Stări psihice, acte, expresii**
**2. Din ce se compune o conduită socială?**
**3. Dia-morfismul stărilor psihice. Câmpul psihomorfic**
**4. Reziduuri şi derivaţii. Înţelesuri sociologice**
**5. Clasificarea reziduurilor**
**6. Prima clasă de reziduuri. Instinctul combinărilor**
**7. Reziduul persistenţei agregatelor**
**8. Reziduul persistenţei agregatelor şi istoria omenirii**

1 Cu V. Pareto, omul irațional, curajoasa redescoperire a secolului al XIX-lea, este readus cu drepturile sale depline, în chiar mediul ştiinţei, acolo de unde fusese izgonit, se părea, pentru totdeauna. Teoriile "dreptului natural", contractualismul, liberalismul, filosofia individualismului etc., toate au postulat ideea "omului rațional", alungând "iraționalitatea" în religie, morală, artă. Pareto readuce omul "irațional" în teritoriul ştiinţei, face din el obiectul ştiinţei despre societate, al sociologiei.

Omul rațional este omul care caută şi găseşte un "temei logic" oricărei experienţe. Resorturile lui interioare ultime sunt intelectul şi raționamentul. Cel ce aşează sentimentul la baza experienței este *socotit* "om irațional" deşi, ne spune Pareto, şi el este rațional doar că raționalitatea la el îmbracă forma raționalizărilor. În realitate, el nu este "i-rațional", căci se foloseşte şi el, în mod suveran, de facultăţile rațiunii şi ale intelectului. Numai că el foloseşte intelectul şi rațiunea spre a *raționaliza existența*, nu pur şi simplu pentru a raționa în marginea ei ori cu structurile logice ale experienței. El nu încetează însă prin aceasta să "logicizeze" experiența. Numai că la el "logicizarea experienței" are o semnificaţie şi o destinaţie non-logică (ceea ce nu înseamnă "ilogică"). *A "logiciza" înseamnă, în acest caz, a pune totul în con-formitate cu sentimentul*, chiar dacă aceasta

înseamnă o deviere de la "relația logică" a cauzei reale cu efectul real. Omul non-logic raportează efectul real la o "cauză" subiectiv adoptată, şi am putea spune, inconştient "inventată" pentru a "ascunde" cauza reală, obiectivă, care este o stare psihică, un sentiment, instinct etc. Ori de câte ori, în locul cauzei reale se pune o cauză sau o rațiune subiectiv decupată pentru a satisface nevoia logică, de "logicizare" (de "explicare logică") a experienței, ne aflăm în fața unei "raționalizări".

**Omul logic raționează, omul non-logic sau pseudo-logic, raționalizează (experiența).**

În "gândirea" unuia se manifestă doar exigențele rațiunării, ale intelectului, în gândirea celuilalt se manifestă imperativ sentimentul.

Când împăratul roman "citeşte" viitorul unei bătălii în măruntaiele unei păsări el "raționalizează". Când "calculează" capacitatea logistică a trupelor sale (de transport şi aprovizionare) el "raționează", adică percepe o relație logică existentă în plan obiectiv în câmpul experienței sale.

A raționa şi a raționaliza experiența, iată distincția esențială dintre omul logic (rațional) şi omul pseudologic. Amândoi se folosesc de "logică".

> "Acțiunile logice sunt, cel puțin în partea lor principală, rezultatul unui raționament; acțiunile non-logice provin, în principal, dintr-o anume stare psihică; sentimente, subconştient etc." [631]

Ne amintim de strălucita tipologie a lui Tönnies, care opunea "omului natural" al comunității, "omul artificial" al "societății", omul calculator şi speculativ, produs al "voinței reflexive". Tipologia reapare iată, în termeni schimbați, la Pareto. Acțiunile logice sunt, integral, actele "omului intelectual", operații cu rădăcina în funcțiile intelectului. Or, ne previne Pareto, există acțiuni sociale care se folosesc de intelect mai degrabă pentru a deghiza ceva, sau, mai exact, pentru a întări partea non-intelectuală, non-logică, din experiență, din natura şi desfăşurarea acțiunii (conduitei).

Intelectul, cu funcțiile lui, este utilizat, în aceste cazuri, nu spre a scoate la lumină ceva, ci pentru a învălui într-o structură logică profunzimile întunecoase şi bine protejate ale unei stări psihice de natură afectivă, ori mai precis, instinctual-afectivă. Intelectul se pune în slujba unei forțe neintelectuale: sentiment, instinct etc. Acelaşi intelect care înlătură voalul de pe lucruri, îl şi aşează pe ele cu o măiestrie neobişnuită. "Logicizarea" realului poate fi deci şi "tăinuirea" realului. A "logiciza"

realul, s-a spus, înseamnă a-l face raţional şi inteligibil. Iată că e posibilă şi perspectiva răsturnată: "a logiciza" înseamnă, în acest caz, a folosi raţionalitatea de la suprafaţă pentru a oferi un cadru de manifestare a ceea ce este ininteligibil, tăinuit, ascuns. Într-un caz "logicizarea" edifică ziduri de netrecut între "exterior" şi "interior". În celălalt caz, dimpotrivă, "logicizarea" le anulează.

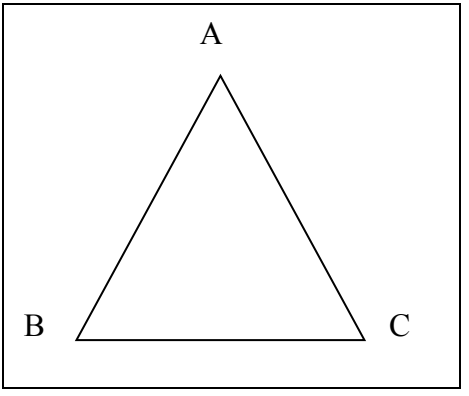
Acţiunile logice integrează omul şi experienţa în "structuri raţionale", logice. Acţiunile non-logice situează lumea în "structuri" cu "interioare" iraţionale şi cu "suprafeţe raţionale".

**Neputând fi raţională, lumea nu devine iraţională.**

Lumea raţională la suprafaţă şi iraţională în interior, nu este o lume pur şi simplu raţională, ci o lume raţionalizată. "Acţiunile logice sunt rezultatul unui raţionament". Acţiunile non-logice "provin dintr-o anume stare psihică".

"La oameni, această stare psihică nu se manifestă doar prin acte, **B** /ca la animale/, dar şi prin expresii, **C**.... care se dezvoltă adesea sub formă de teorii morale, religioase etc. Tendinţa marcantă pe care-o au oamenii de a considera acţiunile non-logice drept acţiuni logice, îi aduce să creadă că **B** este un efect al <<cauzei>> **C**. Se stabileşte astfel o relaţie directă CB, în locul unei relaţii indirecte care rezultă din două raporturi **AB**, **AC**. .... Acelaşi sentiment care-i împinge pe oameni să săvârşească o acţiune **B** (relaţia **AB**), îi împinge să creeze teoria **C** (relaţia **AC**); cutare om are oroare de omucidere (**B**) şi se va abţine de la ea; dar el va spune că zeii pedepsesc omuciderea; ceea ce constituie teoria **C"**.(ibidem).

Relaţiile actelor şi "expresiilor" cu o stare psihică dată pot fi redate deci sub forma unui triunghi (vezi figura de mai jos).




Există deci, în orice conduită nonlogică, o parte vizibilă, de la suprafaţă – expresiile ("teoriile" actorilor) şi actele – şi o parte nevizibilă, de substrat, o anumită "stare psihică".

Care este, în această situaţie, demersul adecvat pentru explicarea "conduitei sociale" ("acţiuni sociale")?

Există, ne spune Pareto, două tipuri explicative. Unul, constă în a explica pe **B** (actele), prin **C** ("teoriile" actorilor despre ele). Acesta este la îndemână fiindcă, odată cu actele sunt date şi raţionalizările lor. Tendinţa omului spre "logicizare" a omului creează "teoriile" sau "explicaţiile" intrinseci. Omul vrea să justifice, să explice, să-şi demonstreze conduita (atitudinea). În realitate, ne spune Pareto, conduita oamenilor este determinată, în principal, de "starea lor psihică" (**A**) şi cu totul secundar de "raţiunile" pe care le subînţeleg, invocându-le, ori lăsându-le în stare implicită. Fiindcă, este clar că omul acţionează sub determinarea fundamentală a acelei stări psihice (**A**) şi sub determinarea secundară a "raţionalizărilor" sale (**C**).

**Iată dar, relaţiile implicate în actele explicative:**

**- relaţia fundamentală: A --> B şi C**(simultan);

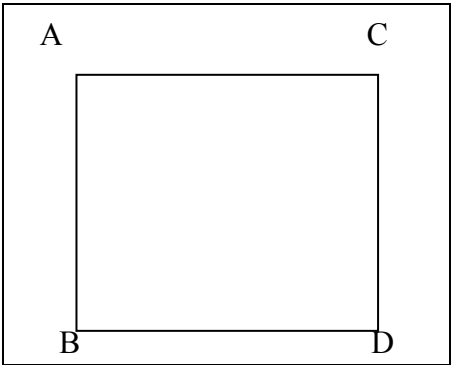
- relaţia secundară: **C**--> **B** (adică, "expresiile" sau "teoriile",deci raţionalizările, influenţează conduitele);

- relaţia secundară inversă:

**B**-->**C**(actele influenţează raţionalizările: ideologii, doctrine, expresii, "teorii" etc.).

Prin urmare, triunghiul lui Pareto ne dezvăluie patru tipuri de "relaţii" :două fundamentale (ale stării psihice **A** asupra conduitei şi asupra "expresiilor", deci asupra lui **B** şi **C**) şi două secundare (a lui **C** asupra lui **B** şi invers).

**A doua trăsătură a actelor non-logice** constă în caracterul non-logic al acelei "stări psihice" (**A**). Prin compensaţie, aceasta poate fi raţionalizată. Ea împinge omul la acţiune şi îl determină, în acelaşi timp, să izvodească anumite "teorii" care justifică "acţiunea". Graţie acestor "teorii" ceea ce este non-logic apare *ca-şi-cum* ar fi logic. Lumea cu suprafaţă logică şi interior non-logic este orizontul de existenţă al omului pseudo-logic, raţionalizator, şi de manifestare a acţiunilor non-logice. Exemplul tipic de acţiune non-logică este cultul unei religii.




"Aceste observaţii, remarcă Pareto, se aplică oricăror specii de teorii. De exemplu, **C** este teoria liberului schimb; **D** este adoptarea liberului schimb într-o ţară; **A** este o stare psihică

rezultând, în mare parte, din interesele economice, politice şi sociale, ale indivizilor şi ale circumstanţelor în care ei trăiesc. Raportul direct între **C** şi **D** este, în general, foarte slab. A acţiona asupra lui **C** pentru a-l modifica pe **D** nu conduce decât la rezultate insignifiante. Din contră, o modificare a lui **A** se poate repercuta şi asupra lui **C** şi asupra lui **D**. Le vom vedea, deci, schimbându-se concomitent, şi un observator superficial, va putea crede că **D** a fost modificat prin schimbarea lui **C**; dar un studiu profund ne va arăta că **D** şi **C** nu depind direct unul de altul, ci amândouă depind de o cauză comună A. Discuţiile teoretice **C** nu sunt deci direct foarte utile pentru a modifica **D**; indirect, ele pot fi utile pentru a modifica **A**. Dar pentru a ajunge la o atare modificare, trebuie să recurgem la sentimente mai mult decât la logică şi la rezultate ale experienţei.... În Anglia, practica liber-schimbismului **B**, aplicată lungă vreme, a reacţionat asupra stării **A** (interese etc.) şi a reîntărit, în consecinţă, această stare psihică; ea s-a opus astfel introducerii protecţionismului"[632].

Din lungile exemplificări pe care le-am reţinut pe urmele lui Pareto, ne rezervăm îndreptăţirea formulării unor observaţii.

Observăm, mai întâi, că nu există legătură semnificativă (decât, eventual, strict întâmplătoare) între valoarea socială a unei religii (sau "ideologii", "teorii", "reguli" etc.) şi valoarea logică şi raţională a teologiei sale (respectiv a "ideologiei", "teoriei", "regulii morale" etc.).

De aceea, în al doilea rând, se cuvine făcută observaţia că nu putem modifica o religie, ideologie, teorie etc., îmbrăţişate de o populaţie, pe o cale logică, raţională, ci pe o cale afectivă, acţionând asupra "stării psihice" care stă la baza acelei teorii şi a conduitelor pe care teoria le-a "logicizat" (citeşte: justificat, raţionalizat).

Prin urmare, în al treilea rând, pentru a modifica o conduită trebuie să recurgem la sentimente mai mult decât la logică.

În al patrulea rând, discuţiile în jurul unei "teorii", "teoriile" noi ele însele, sunt un indicator nu al "căutării adevărului" sau nu în primul rând al acestui lucru, ci al "raţionalizărilor" la care recurge, în continuare, un agent social, în raport cu o "stare psihică" dată. Discuţii lărgite înseamnă raţionalizări escaladate.

Societatea poate fi asemănată cu realitatea câmpurilor, iar stările ei cu stările de câmp din fizica modernă. O societate este un uriaş câmp afectiv, de sentimente, instincte, în care predomină când unele stări psihice când altele, intelectul intervenind doar spre a învălui stările psihice în "structuri logice", adică în "teorii concrete" care au menirea să justifice (să

facă acceptate anumite stări psihice şi deci implicit să le ascundă. Aşa se face că uriaşul câmp psiho-afectiv are o natură reziduală.

2 Sociologia, în accepţiunea lui Pareto, va trebui să înceapă prin a cerceta starea psihică **A**. Studiul porneşte de la cercetarea expresiilor, teoriilor, conduitelor, a modalităţilor cultelor, a practicilor magice şi vrăjitoreşti, adică a formelor pe care le îmbracă acţiunile non-logice. Studiul acestora conduce la constatarea că în toate aceste "manifestări" există o parte constantă (a) şi o parte variabilă (b). Rezultanta lor este (c).

> "În orice teorie concretă, în afara datelor factuale, există deci, două părţi principale: o parte sau un element fundamental, pe care-l vom desemna prin (a) şi o parte sau un element contingent (b)" [633].

Partea (a) este expresia unor sentimente şi corespunde acţiunilor non-logice. Partea (b) reprezintă

> "manifestarea nevoii de logică pe care o are omul. Aceasta corespunde şi ea parţial unor sentimente, unor acţiuni non-logice, dar care îmbracă forma raţionamentelor logice sau pseudologice" [634].

De exemplu, există, arată Pareto,

> "o stare psihică, căreia îi putem da numele de principiu, sentiment etc., în virtutea căruia anumite numere sunt venerabile" [635],

înzestrate deci cu calităţi care le fac de venerat. Examinarea acestui exemplu îi îngăduie lui Pareto să demonstreze contrastul între raţionamentul logico-experimental (al acţiunilor logice) şi cel prin "acordul sentimentelor", propriu acţiunilor non-logice.

**Raţionamentul logico-experimental recuperează acordul cu regulile logice şi conformitatea cu "faptele".**

**Raţionamentul "pseudo-logico-experimental" aduce experienţa în acord cu sentimentele folosindu-se în acest scop de o "logică" subiectivă, o "pseudo-logică" (ceea ce nu înseamnă o "ilogică").**

În cazul "numerelor" venerabile, vom vedea că pentru matematician, acestea au un înțeles cu totul deosebit decât pentru cel care crede în "numerele venerabile", adică demne de venerație ("perfecte"). Matematicienii le numesc „perfecte".

> "Pentru matematicieni, *perfect* este o etichetă pentru a desemna un număr egal cu suma părților sale alicote /care se cuprind exact într-o cantitate/. De exemplu, pentru 6 aceste părți sunt: 1, 2, 3 şi suma lor e precis 6. *Numerele perfecte* cunoscute azi sunt: 6, 28, 496, 8128 etc.; ele sunt toate pare. Dar putem foarte bine, /intelectual/ să dăm acestor numere numele de imperfecte, cu condiția ca prin ele să denumim numere egale cu suma părților lor alicote.
>
> Nu la fel este când raționăm cu sentimentul. Atunci numele este de o mare importanță; perfect este contrarul imperfectului, De altfel ceea ce semnifică precis numele de perfect n-o ştim cu mai multă precizie decât am şti prin nume precum cele de just, bun, adevăr, frumos. Ele par a fi doar epitete pentru anumite sentimente agreabile pe care le încearcă anumiți oameni" [636].

Pentru intelect deci, "numele" sunt fără importanță câtă vreme sunt respectate "regulile" logice ale operării cu ele. Există deci o "utilizare" logică sau intelectuală a "numelor" sau a lucrurilor numite, adică a lucrurilor calificate, de-numite, desemnate ("numere perfecte"; "perfect" în acest caz este o calificare a numărului, este un "nume", o "denumire", un atribut al distincției lor). Această utilizare este convențională şi neutră afectiv. Există însă şi o utilizare non-logică, afectivă, a "numelor" sau a "lucrurilor numite" şi, în acest caz, nu noi ne folosim de acele "numiri" (calificări), ci ele se folosesc de noi, domină, indiferent de "adevărul" lor, întreaga noastră experiență, în toate "expresiile" ei şi printr-o multitudine de "teoretizări". În toate acestea persistă, deci, o parte constantă (a).

În exemplul propus de Pareto, observăm că:

> "omul nu se mulțumeşte a unifica nişte sentimente de venerație cu ideea de numere; el vrea să şi <<demonstreze>>, să <<explice>> cum se face aceasta. Atunci intervine partea (b), şi ajungem la diverse <<explicații>> şi <<demonstrații>> ale motivului pentru care anumite numere sunt socotite sacre.
>
> Există la om un sentiment care-i interzice să abandoneze vechi credințe; este partea (a) a fenomenului studiat. Dar omul vrea să justifice, să explice, să-şi demonstreze atitudinea. Atunci

intervine o parte (b) care, în diverse maniere, menține litera acestor credințe şi le schimbă fondul" [637].

"Partea principală a fenomenului este evident aceea la care omul se ataşează cu cea mai mare forță şi pe care încearcă apoi s-o justifice; este partea (a); şi tocmai această parte este cea mai importantă în cercetarea echilibrului social. Dar partea (b), deşi secundară, are şi ea un efect asupra echilibrului. Uneori acest efect este atât de mic încât îl putem considera egal cu zero, când, spre exemplu, se justifică perfecțiunea numărului 6, spunând că este egal cu suma numerelor sale alicote. Dar acest efect poate fi şi important; de exemplu când Inchiziția ardea oamenii care căzeau într-o eroare oarecare a deducțiilor teologice.

Am spus că partea (b) este constituită în proporții variabile din sentimente şi deducții logice. Trebuie notat că în subiecții sociali forța sa persuasivă depinde, în principal, din sentimente mai curând decât din deducții logice, care este acceptată, mai ales pentru că ea corespunde acestor sentimente. Din contră, în ştiințele logico-experimentale, partea sentimentului tinde spre zero, pe măsură ce ştiințele devin mai perfecte şi partea persuasivă rezidă integral în partea logică şi în fapte" [638].

Oamenii au o mare nevoie de acea parte dintr-un edificiu teologic şi metafizic care nu se dezagregă aşa cum se dezagregă "partea care se rataşază lumii experiențiale". Există deci, în orice doctrină, o parte rezistentă, care se află la "adăpostul loviturilor experienței" şi aceasta e menținută, în ciuda imposibilității confirmării sale experimentale, grație utilității sale sociale.

În toate aceste exemple, partea constantă şi rezistentă, notată cu litera (a) de către Pareto, poartă denumirea de *reziduu*.

"Iată de ce, edificiul teologic şi metafizic a putut să se prăbuşească în ştiințele naturale în vreme ce a rezistat şi va rezista întotdeauna în practica socială. Oamenii au mereu nevoie de ele încât, de se întâmplă ca un atare edificiu să cadă-n ruină, ei vor reconstrui un altul cu aceleaşi materiale. Faptul se produce pentru că oamenii se încăpățânează să nu vrea să separe ceea ce este de acord cu experiența de ceea ce este util indivizilor sau societății. Fie A, unul dintre lucrurile acestea utile societății. El este impus de o anumită doctrină, ori de o credință P, care nu este experimentală şi care adesea nici nu poate fi. .... El domină un timp mai scurt ori mai lung, apoi, dacă ştiința experimentală are

> sau dobândeşte un credit oarecare, oamenii încep a afirma că doctrina sau credinţa trebuie să fie de acord cu experienţa. Ei sunt împinşi aici, adesea fără s-o ştie, de consideraţii privind utilitatea. Alţii combat această aserţiune. Dar cum nu se pot lipsi de lucrul A, o parte a acestor oameni substituie pur şi simplu doctrinei sau credinţei P, o altă doctrină, o altă credinţă Q care şi ea, este în dezacord cu experienţa ca şi doctrina sau credinţa P. Astfel anii şi secolele se scurg; naţiunile, guvernele, cutumele şi modurile de a trăi se succed şi în fiecare moment, noi teologii metafizice se nasc, fiecare fiind socotită mult mai <<bună>>, mai <<adevărată>> decât cele care au precedat-o. E posibil ca în anume cazuri, acestea să fie efectiv mai <<bune>> din punctul de vedere al utilităţii sociale, dar nu mai <<adevărate>>. Nu există credinţă mai ştiinţifică decât alta" [639].

**Acţiunile non-logice, deci, au valoare independent de caracterul lor ştiinţific şi deci de adevărul lor.**

În toate aceste exemple ni se înfăţişează teorii, conduite, expresii etc. Trăsătura lor comună, din perspectiva cercetătorului, este aceea de a se compune, cum am arătat, dintr-o parte constantă (a), numită *reziduu*, şi o parte variabilă (b), denumită *derivaţie*.

În cadrul ştiinţific (logico-experimental),

> "partea de sentiment din compoziţia lui (b) (restul fiind deducţie logico-experimentală) tinde spre zero şi întregul element (b) – prin care se manifestă nevoia de logică sau de raţionalizare a omului – îşi schimbă natura." [640].

Elementul (b) a devenit o pură "deducţie logico-experimentală". O vom nota cu (**B**). ("Fiziologiştii", arată Pareto, explică toate acele cazuri în care deducţia logică nu se manifestă clar şi până la capăt, lăsând ceva necunoscut, prin teoria subconştientului).

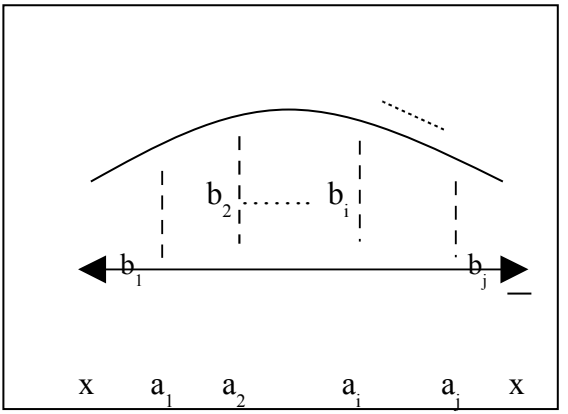
Elementul (a) este non-logic, iar (b) este pseudo-logic. Elementul (b) dă justificare logică (sau pseudo-logică) unor sentimente non-logice.

**Putem vorbi deci despre o structură a teoriilor care este semnificativă din punct de vedere sociologic. O vom numi structură socio-logică a "teoriilor concrete" (expresii, ideologii, credinţe, teologii, cutume, moduri de viaţă etc.).**

Formal, această structură este aceeaşi în cazul teoriilor "ştiinţei logico-experimentale" şi în cazul "teoriilor" în care sentimentul joacă rolul hotărâtor.

> "Dacă desemnăm prin (C) teoriile concrete ale ştiinţei logico-experimentale, acestea se pot descompune într-o parte (A) constituită din principiile experimentale, din descrieri şi afirmaţii experimentale, şi o parte (B), constituită din deducţii logice, care se adaugă principiilor şi descrierilor experimentale...
> Teoriile (c) în care sentimentul joacă un rol, şi care adaugă ceva experienţei, se descompun la fel într-o parte (a), constituită din manifestarea unor sentimente, şi o parte (b), constituită din raţionamente logice, din sofisme, şi din alte manifestări ale sentimentului, folosite pentru a extrage deducţiile din (a). Există o corespondenţă între (a) şi (A), între (b) şi (B), între (c) şi (C). Ne ocupăm aici doar de teoriile (c) lăsând de o parte pe cele experimentale (C).
> În teoriile (c), care depăşesc experienţa sau care sunt pseudo-experimentale, arareori autorii disting între (a) şi (b). De obicei le confundă" [641].

3 Dacă ţinem seama de bipolaritatea sentimentelor putem spune că dinamica lor şi deci a părţii (a) din schema lui Pareto, se desfăşoară pe un ax bipolar constând într-o deplasare a stării psihice de la (a) la (non-a). Orice asemenea "deplasare" pe axul sentimentelor îşi asociază o "teorie concretă", adică noi expresii ale lui (b). Totul este legat de o infinitezimală deplasare pe axul diamorfic al sentimentelor. Această infinitezimală deplasare pe axul diamorfic al sentimentelor se traduce într-o masă de procese teoretice, simbolice, adică în ceea ce reprezintă "expresiile" şi "conduitele" sociale dintr-o societate dată. Încât, o mărime infinitezimală a mişcării unui individ, grup, populaţii pe axul diamorfic al sentimentelor se traduce în mişcări ale spiritului teoretic, în confruntări ideologice etc. Această relaţie dintre variaţia substanţial-afectivă (sentimentală) a lui (a) şi variaţia fenomenologică a conduitelor, "teoriilor", "ideologiilor", "expresiilor", "cutumelor", "simbolurilor" etc. (adică partea (b)) a fost îndeobşte ignorată. Şi a fost ignorată, între altele, şi pentru că (a) şi (b) se află împreunate în orice conduită, în manifestările sociale concrete (vezi figura de mai jos).




Curba (b1, b2, bi, bj) descrie dinamica "expresiilor" în raport cu variația sentimentelor (a1, a2, a3, ai, aj). Cercul descrie nivelul maximal al "expresiilor" (valorile bi) în raport cu axul de variație a lui (a). Limbajul vulgar este aproape întotdeauna "sintetic".

"El confundă părțile (a) şi (b) pe care /totuşi/ analiza ştiințifică trebuie să le separe.... Ştiințific, orice perfecționare a teoriei este strâns legată de faptul separării maxime a părților (a) şi (b)."

> "Elementul (a) corespunde, poate, anumitor instincte ale omului (oamenilor), întrucât (a) n-are existență obiectivă şi diferă după oameni). Elementul (b) corespunde muncii îndeplinite de spirit pentru a da dreptate (întemeiere) elementului (a). La o extremă a sa (b) este pur logic, la alta, este instinct, fantezie" [642].

Pareto denumeşte acest element constant (a), reziduu, cum am precizat. Pentru o definire a "reziduului", Pareto îl raportează la clasa "instinctelor".

La rândul său, elementul (b) corespunde acelei "munci îndeplinite de spirit pentru a justifica", a da întemeiere elementului (a).

> "Dar, dacă partea (a) corespunde anumitor instincte, ea este departe de a le cuprinde pe toate. Aceasta reiese din maniera în care am identificat-o. Am analizat raționamentele şi am căutat partea constantă. E posibil să fi găsit, procedând astfel, doar acele instincte care dau naştere raționalizărilor; şi să nu fi putut întâlni, în demersul nostru, acele instincte neacoperite de raționalizări. Rămân deci, în afară, apetitul, gusturile, dispozițiile, şi, în faptele sociale, acea clasă foarte importantă pe care o numim interese." [643].

Partea sau elementul (a) nu cuprinde, aşadar, toate instinctele şi, în plus, a fost decupată în câmpul raționalizărilor sau "raționamentelor", ca

fiind "partea constantă din ele". Prin urmare, determinarea lui (a) şi chiar existența lui ține de câmpul acestor raționalizări, ca de nucleul lor. Având în vedere că, în acest câmp se manifestă sentimente, raționalizări, se ivesc forme etc., l-am putea denumi **câmp psiho-morfic.** Dacă reziduurile se deosebesc de instincte, instinctul sexual are totuşi caracteristicile reziduului şi aceasta pentru că instinctul sexual se manifestă în şi prin mijlocirea unor raționalizări specifice, neconfundabile.

> "Există oameni care predică insistent castitatea pentru a avea ocazia de a-şi opri gândurile de la uniunile sexuale. Când vom examina raționamentele lor, vom descoperi, deci, o parte (a), ce corespunde instinctului sexual şi o parte (b), care este un raționament cu care acela se îmbracă" [644].

Ne dăm seama de eroarea lui Freud. Din constatarea că oamenii recurg la raționalizări estetice, religioase, morale pentru a-şi deghiza (şi a-şi face acceptat) instinctul sexual, Freud scoate inferența (falsă) că acele raționalizări sunt simple manifestări deviate ale instinctului sexual. Se cuvin făcute însă următoarele observații. Din faptul că o persoană recurge la raționalizări estetice, morale, religioase etc. "pentru a-şi opri gândul de la uniuni sexuale" nu putem deduce că între cele două fapte ar fi o relație genetică ci doar o relație de concomitență. Pareto ne spune că unul (dorința sexuală) este produsul unui reziduu (cel sexual) pe când al doilea (raționalizarea morală a instinctului) este produsul altui reziduu (nevoia de logică, de integritate şi de „persistență a agregatelor"). Pe de altă parte, raționalizările religioase apar asociate cu clase de reziduuri absolut diferite. Adeseori, acelaşi element (a) îmbracă forma ascetismului indicând deci o parte constantă în raționalizările acestea foarte variabile, parte, care se asimilează tot cu instinctul sexual în ciuda variabilității expresiilor sale.

**Cum popoarele au "teorii" pentru majoritatea instinctelor şi intereselor lor, partea (a) se regăseşte ca parte de substrat, aproape în toate manifestările vieții sociale. În principiu, (a) şi (b) sunt amestecate în acelaşi fenomen (c).**

**Care este regula diferențierii lor?**

**Pentru a lămuri chestiunea să urmăm exemplele analizate de Pareto.**

EXEMPLUL I.

"Creştinii folosesc botezul. Dacă nu s-ar cunoaşte decât această

unică manifestare, nu s-ar şti nici dacă putem s-o descompunem în altele, nici cum anume [645]. In multe legende, fapte, poveşti, adesea transpuse în reprezentări teatrale – teatrul antic – (în toate fiind vorba despre transformarea în acte a unui sentiment))- există un nucleu comun. Dar povestirile, reprezentările, faptele în care există un caracter comun, au şi alte caractere care le diferenţiază şi le fac să constituie diverse categorii). În plus, avem şi o explicaţie: ni se spune că se recurge la această operaţie pentru a spăla păcatul originar. Dacă nu cunoaştem alte fapte similare nu putem descompune fenomenul complex. Dar avem şi alte asemenea fapte. Păgânii foloseau apa lustrală, care servea purificărilor. Alte fapte ne arată că folosirea apei nu este partea constantă a fenomenelor. Prin urmare, cercul faptelor similare se lărgeşte mereu şi, într-o varietate aşa de mare de mijloace şi explicaţii cu privire la eficacitatea lor, sentimentul care rămâne constant este acela că, graţie unor practici se restabileşte integritatea individului, alterată de alte cauze, reale sau imaginare. Fenomenul concret este deci compus din această parte constantă (a) şi dintr-o parte variabilă (b), care cuprinde mijloacele folosite pentru a restabili integritatea, raţionamentele prin care se vrea explicată eficacitatea acestor mijloace. Omul are sentimentul confuz că apa poate spăla petele morale, cum le spală pe cele materiale; dar de regulă, el nu justifică în acest mod prea simplu, folosirea apei pentru restabilirea integrităţii: el merge la căutarea unor explicaţii mai complexe. Nucleul (a) se compune din diverse părţi. Distingem mai întâi un instinct al combinărilor: vrem să "facem ceva", să combinăm anumite lucruri şi anumite acte. (1) Apoi este persistenţa legăturilor imaginate în acest mod. (2) S-ar putea încerca zilnic o nouă combinare; dar chiar fantezistă, ea domină şi uneori devine exclusivă; ea persistă în timp. În fine, există un instinct care ne face să credem în eficacitatea anumitor combinări pentru atingerea unui scop. (3) Se poate spune că toate combinările realmente eficiente împing omul să creadă şi în eficienţa combinărilor imaginare. Dar problema noastră se reduce la a fi recunoscut existenţa faptului ca atare" [646].

EXEMPLUL II.

"În cap II (§186 şi urm) am văzut numeroase cazuri în care oamenii credeau că pot îndepărta sau suscita furtunile. Cunoaşterea unui singur caz nu ne-ar permite să inferăm nimic.

Dar, din mai multe putem găsi un nucleu comun. Găsim în ele (dincolo de acea parte a acestui nucleu care se referă la persistența anumitor combinări şi la credința în eficiența lor) o parte constantă (a), corespunzând sentimentului existenței unei divinități căreia îi putem asocia variabile (b). În alte exemple, apare un alt gen de cazuri, în care apare o altă parte constantă (a), corespunzând sentimentului existenței unei divinități pe care o putem provoca să intervină prin anumite mijloace variabile (b). În alte exemple apare un alt gen de cazuri, în care apare o altă parte constantă (a), corespunzând unui instinct al combinărilor prin care, la întâmplare, se unesc lucruri şi acte în vederea obținerii unui efect" (§ 865).

"Să dăm denumiri lucrurilor (a), (b) şi (c). Vom numi reziduuri lucrurile (a), derivații lucrurile (b), derivate, lucrurile (c)". (§868).

"Se întâmplă ca un derivat (c) (la care s-a ajuns pornind de la un reziduu (a) printr-o derivație (b)) să devină la rându-i reziduu-l altor fenomene şi să fie supus derivațiilor. E posibil, de exemplu, ca răul augur, extras din faptul de a fi 13 la masă, să fie un derivat obținut din sentimentul de oroare pentru trădarea lui Iuda, urmată de moartea lui. De atunci, acest derivat a devenit, la rându-i, un reziduu şi, fără a ne mai gândi la Iuda, încercăm o stare de nelinişte de a fi aşezați la o masă cu 13 convivi." (§ 877).

"Aceste procedee au analogie cu cele din filologie contând în cercetarea rădăcinilor şi derivațiilor din care sunt compuse cuvintele unei limbi; este vorba în ambele cazuri de produse ale spiritului uman.

Prin derivații, care au regulile lor, din rădăcini (care corespund unei idei destul de indeterminată cum ar fi aceea de "ceva curbat", din care se extrag: braț curbat", curbură, cot etc.) anumite, se extrag cuvintele, aşa cum din reziduuri (a) se obțin derivatele (c). Avem uniuni de rădăcini, cum avem uniuni de reziduuri. Există, în faptele sociale, derivații foarte uzuale, de exemplu, voința divinității, care serveşte la a justifica o infinitate de prescripții. Astfel, această voință, unită cu reziduul dragostei pentru părinți, dă naştere la preceptul: <<cinsteşte-ți mama şi tatăl, căci aceasta este voința lui Dumnezeu!>>" (§ 877).

"Reziduurile pot produce, prin derivații, derivate (c), care se pot observa direct în societate".

Termenul de reziduu are, pe lângă înțelesul său ontologic (de parte constitutivă a oricărei experiențe umane), o semnificație gnoseologică,

fiindcă el denumeşte acea parte constantă dintr-un fenomen social care se combină variabil cu derivaţiile pentru a da "faptele" observate ("teoriile concrete").

Termenul acesta ne previne ca, în actul de cunoaştere, să nu confundăm partea constantă (a) cu partea variabilă (b), fiindcă prima este un dat psihic constant, o rădăcină psiho-afectivă a acţiunilor noastre, pe când a doua corespunde expresiilor variabile pe care le capătă această rădăcină.

În al doilea rând, termenul are o semnificaţie "cibernetică" (proto-cibernetică), în sensul că indică ceea ce este constant într-un ansamblu de variaţii, şi deci este un termen transdisciplinar întrucât ţine de analiza sistemelor. De aceea el este un termen foarte important într-o teorie a echilibrului social. Corespondentul său fenomenologic, real, concret, este sentimentul sau instinctul.

**În acest sens, nu trebuie confundat termenul de reziduu, care are o valoare metodologică, cu termenii de sentiment sau instinct, deşi reziduu-l are drept conţinut întotdeauna sentimentele sau instinctele.**

Termenul de reziduu denumeşte ceva fundamental pentru echilibrul sistemului social, şi acest ceva capătă forma sentimentelor sau instinctelor.

O teorie a sentimentelor ar fi doar o psihologie individuală şi/sau socială. O teorie a reziduurilor este însă o teorie a echilibrului social şi deci o teorie a sistemelor sociale. Aplicaţiile acestei teorii paradigmatice sunt:

a) teoria sociabilităţii;
b) teoria elitelor; a circulaţiei elitelor;
c) teoria sistemelor sau a dependenţelor sistemice şi a echilibrului social;
d) teoria schimbării sociale etc.

Deci, a) teoria sociabilităţii,
b) teoria echilibrului social,
c) teoria circulaţiei elitelor (sau a schimbării sociale) etc. sunt trei dintre paradigmele paretiene şi ele au aceeaşi bază: teoria reziduurilor şi a derivaţiilor. În raport cu fenomenul derivaţiilor se poate vorbi şi despre o teorie a ideologiilor a cărei lege de bază este "bolta simbolică" a unei acţiuni. Raportul dintre bolta simbolică şi teorie este spaţiul de validitate al unei teorii.

5 Există deci în toate aceste fenomene sociale două elemente – unul constant, pe care-l desemnăm cu (a) şi altul variabil (b)

> "Elementul constant al fenomenului este deci, de fiecare dată, o tendință a omului de a stabili relații între lucruri, numere, locuri, de a le atribui sensuri favorabile ori nefavorabile, de a atribui oricărui lucru o valoare simbolică ori un semn .... Elementul variabil este rațiunea prin care omul justifică aceste relații" [647].

Aceste elemente constante se repetă, cum am văzut, astfel încât ele pot fi clasificate şi obținem astfel **următoarele clase de reziduuri:**

## I-A CLASĂ
## INSTINCTUL COMBINĂRILOR (§889-99)

**I-á** combinări în general (§ 892-909)
**I-ß** combinări de lucruri similare sau contrare (§ 910-943)
**I-ß1** asemănare şi opoziție în general (§ 913-921)
**I-ß2** iluminare; evenimente excepționale (§ 922-928)
**I-ß5** lucruri şi evenimente teribile (§ 299-31)
**I-ß4** stări fericite unite cu lucruri bune; stări nefericite unite cu lucruri rele
**I-ß5** lucruri similare producând efecte de natură similară; rar de natură opusă (§ 937-43)
**I-+** putere misterioasă a anumitor lucruri şi stări (§ 944-65)
**I-+1** puteri misterioase în general (§ 947-57)
**I-+2** nume unite cu puteri misterioase(§ 958-65)
**I-ä** nevoia de a uni reziduuri (§ 966-71)
**I--** nevoia de dezvoltări logice (§ 972-71)
**I-Ö** credință în eficacitatea combinărilor (§ 976-90)

## CLASA A II-A
## PERSISTENȚA AGREGATELOR (§ 991-1088)

**II-á** persistența raporturilor omului cu omul şi cu alte locuri (§ 1015-1051)
**II-á1** raporturi de familie şi de colectivitate (§ 1015-1040)
**II-á2** raporturi cu locul (§ 1041-42)
**II-á3** raporturi de clase sociale (§ 1043-51)
**II-ß** persistența raporturilor între vii şi morți (§ 1052-1055)
**II-+** persistența relațiilor între morăi şi lucrurile pe care le posedau înainte de moarte (§ 1056-64)
**II-ä** persistența unei abstracții (§ 1065-67)
**II--** persistența uniformităților

**II-Ö** sentimente transformate în realități obiective (§ 1069)
**II-|** personificări (§ 70-85)
**II-+** nevoia de noi abstracții (§ 86-88)

## CLASA A III-A
## NEVOIA DE A-ŞI MANIFESTA SENTIMENTELE PRIN ACTE EXTERIOARE

**III- á** nevoia de a acționa prin combinări (§ 1092-1206)
**III-ß** exaltarea religioasă

## CLASA A IV-A
## REZIDUURI ÎN RAPORT CU SOCIABILITATEA (§ 1113-1206)

**IV-á** societăți particulare (§ 1114)
**IV-ß** nevoia de uniformitate (§ 115-1132)
**IV-ß1** uniformități obținute acționând asupra ta însuți (§ 1117-25)
**IV-ß2** uniformități impuse altora (§ 26-29)
**IV-ß3** neofobia (§ 1133-38)
**IV-+** milă şi cruzime (§ 39-44)
**IV-+1** milă pentru sine raportată asupra altuia (§ 38-41)
**IV-+2** repulsie instinctivă pentru suferință în general (§ 42-43)
**IV-+3** repulsie reflexivă pentru suferințe inutile (§ 44)
**IV- ä** tendință de a-şi impune un rău pentru binele altuia (§ 1145-1152)
**IV- ä 1** tendința de a-şi expune viața (§ 1148)
**IV- ä 2** împărțirea bunurilor cu altul (§ 49-52)
**IV--** sentiment de ierarhie (§ 1153-1162)
**IV--1** sentimentele superiorilor (§ 1155)
**IV--2** sentimentele inferiorilor (§ 56-59)
**IV--3** nevoia de aprobare a colectivității (§ 60-62)
**IV- Ö** ascetism (§ 1163-206)

## CLASA A V-A
## INTEGRITATEA INDIVIDULUI ŞI A DEPENDENȚELOR SALE (§ 1207-1323)

**V- á** sentimente care contrastează cu alterările echilibrului social (§ 208-219)
**V-ß** sentimente de egalitate la inferiori (§ 1220-28)
**V-$_+$** restabilirea integrității prin operații care se raportează la subiecții

care suferă alterarea (§ 29-39)
**V-+1** subiecţii reali (§ 40-95)
**V-+2** subiecţii imaginari sau abstracţi (§ 86-311)
**V-ä** restabilirea integrităţii prin operaţii care se raportează la cei care au alterat-o (§ 1312)
**V -ä 1** agent real al alterării (§ 1313-19)
**V- ä 2** agent imaginar sau abstract (§ 30-31).

## CLASA A VI-A

reziduu sexual (§ 1324-96)

## I-A CLASĂ. INSTINCTUL COMBINĂRILOR

"Acest instinct e puternic în specia umană. Lui îi corespund reziduurile de la 1á la 1Ö. Acest instinct a fost şi a rămas o cauză esenţială a civilizaţiei. Omul de ştiinţă combină în laborator după anumite reguli, ipoteze etc., uneori la întâmplare. Sunt acţiuni logice. Ignorantul face combinări ghidându-se după analogii, puerile, absurde, la întâmplare, fanteziste, de cele mai multe ori. Sunt acţiuni non-logice.
Există un instinct care împinge la combinări în general (I-). Asestea sunt uneori lucruri similare, adesea contrare".

Există şi la această clasă de instincte o polaritate, un diamorfism al potenţelor evocate sau chiar acţionate în şi prin combinările respective. Observăm, în sensul acesta că de la I-á la I-Ö puterea prezumată în şi prin combinări este tot mai transcorporală şi transreală, trece de la lucruri, cu proprietăţile lor, la potenţe pneumatologice sau la nevoia de ele şi la credinţa în ele.

Astfel, "combinările în general" reprezintă un principiu clasificator, un fel de nevoie de clasificare, pur logică, a lucrurilor (combinări de plante, de animale în totemuri; acestea vor împinge la combinări care vor avea ca rezultat domesticirea. Combinarea este doar unul, nu unicul motiv al domesticirii). Observăm că acest instinct sau reziduu al combinărilor în general se manifestă printre lucruri, în raport cu lucrurile, este deci un reziduu somatomorfic.

Cu "genul" I-ß apar reziduuri care se referă la unirea de lucruri similare sau contrare (deci tot somatomorfic).

Deja cu genul I-+ intrăm în regimul combinărilor de lucruri şi acte cărora li se atribuie puteri misterioase, suprafireşti.

Cu ultimele două genuri, I-ä şi I--, care se raportează la nevoia omului de a uni diferite reziduuri; a acoperi cu reţele logice acţiunile non-logice: I-- sunt indicate tot combinări în şi cu ajutorul puterilor spirituale.

Ultimul gen (I-Ö) se referă la "credinţa în eficacitatea combinărilor", deci este tot de esenţă pneumatologică. Polaritatea reziduurilor din această clasă este vizibilă. Chiar atunci când în I-á avem de-a face cu combinări de tipul superstiţiilor (zile funeste şi zile faste, de bun augur şi de rău augur), ele servesc numai spre a clasifica lucruri sau intervale temporale, imanente (nu transcendente). Tot astfel, asemănarea sau disimilaritatea lucrurilor – indiferent dacă imaginare sau fanteziste – sunt un motiv de combinare.

Deci şi în acest caz, sursa combinărilor este căutată şi găsită în lucruri sau în raporturile lor (ori în caracteristicile perioadelor, deci ale calendarului, ale evenimentelor etc.). În toate e vorba de punerea în ordine a unor lucruri, a lumii corporeistice, somatice, care ţin de spaţiul şi timpul somatomorfic. O caracteristică a "combinărilor de lucruri similiare sau contrare" este cât se poate de concludentă pentru "puterea" somatomorfică a acestui gen de reziduuri. Astfel, ne spune Pareto, dacă **A** şi **B** sunt lucruri similare şi **C** şi **D** lucruri contrare,

> "fenomenul contrar combinării lui **A+B** nu este combinarea **C+D**, ci absenţa oricărei combinări. La credinţa în D-zeu nu îi este opusă credinţa în Diavol, ci absenţa amândoura, deci a oricărei credinţe .... De multă vreme scriitorii ne spun că nu ura este contrariul dragostei, ci indiferenţa" [648].

În acest caz se vede că operaţia este de tip somatomorfic în principiul ei, fiindcă se referă la proprietăţi – indiferent că sunt fizice sau magice – ale lucrurilor, nu ale unor puteri transreale. Altminteri spus, operaţia se referă la lumea corporală, nu la cea pneumatomorfică. Or cel mai sigur discriminant al acestei viziuni se referă tocmai la prezenţa/absenţa a ceva (proprietate fizică sau magică) în lucruri. În operaţiile magice, de exemplu, se combină lucruri şi operaţii similare (se acţionează asupra unui om printr-o şuviţă de păr care i-a fost prelevată, de exemplu, sau, confecţionarea statuetelor de ceară înţepate sau arse în magia de dragoste sau de îmbolnăvire etc.). În cazul acestor reziduuri se constituie adevărate nuclee în jurul cărora se distribuie diverse amplificări: "este un reziduu cu diferite derivaţii"

**Astfel se constituie complexele magice, în genere complexele somatomorfice, şi astfel lumea creşte într-o coerenţă derivaţională (ideologică, magică, superstiţioasă etc.) dintr-un reziduu, reziduul**

**combinării lucrurilor similare (fizic sau magic) ori disimilare (fizic sau magic).**

> "La Vergiliu vom descoperi o asemănare între faptul arderii (fuziunii) unei figurine de ceară şi cel al unui om care arde de iubire; acest germene creşte, prosperă şi devine o lungă fabulă povestită despre un rege din Scoția (deci în alt orizont de timp şi spațiu); un rege care se îmbolnăveşte de o maladie pe care medicii n-o ştiu, apoi se descoperă că era datorată unor vrăjitori care, în Moravia, posedau o figurină de ceară a regelui etc. Este o derivație pe care nici Vergiliu nici Teocrit n-o puteau cunoaşte, dar care nu lipseşte în perioada creştină" [649].

Complexele magice, sistemele clasificatorii, sistemele totemice, clanurile şi triburile par a fi creația acestor două genuri de reziduuri (I-á şi I-ß).

O concluzie extrem de importantă se poate formula, în acest caz, şi anume că natura acestor "sisteme" este somatomorfică şi că rețeaua pneumatomorfică stă fie latentă (potențele magice), fie supra-adăugată: numele magice şi puterile misterioase.

În al doilea rând, este clar că aceste sisteme sunt centrate pe lucruri, pe corporalitate, pe soma.

În al treilea rând, este clar că aceste reziduuri se referă la lucruri sau la puteri nu la oameni sau la sociabilitate.

> "Antipatia reală sau imaginară între ființe a servit de asemenea pentru a se expulza reciproc. În basme se prezintă modul de a salva un câmp de flagelul plantei parazite numită **orobană** care distruge leguminoasele. Această plantă se numea **iarba leului** şi aceasta este suficient pentru a presupune că ceea ce-i este contrar leului îi este contrar şi ei. Sunt aici două reziduuri: 1. un reziduu de tipul (I-ä2) care ataşează nume ierbii astfel că, întrucât se numeşte iarba-leului, ea are şi caracterele unui leu, ale animalului; 2. un reziduu de tip (I-ß1) pentru care există o opoziție între cocoş şi leu (remediul era considerat a acționa prin antipatie, spunându-se că întrucât leul, animalul, este copleşit de spaimă la vederea cocoşului, dispărând, la fel dacă cineva are în mâini un cocoş, cu care înconjoară câmpul, iarba-leului e alungată....)".

Clistene, tiranul Sycion-ului voia să extirpe cultul Adrastei, pentru că el implica o legătură cu Argienii care erau duşmanii lui Clistene. De aceea, povesteşte Herodot (V, 67), el începe prin a o întreba pe Pytia, dacă i-ar fi

îngăduit s-o expulzeze pe Adrasta. Primind de la Pitia un refuz categoric, el îşi imaginează un mijloc indirect de a o expulza. El o cere pe Mélanipe a Thebanilor şi având-o, îi consacră un templu. El a făcut-o pentru că Mélanipe fusese un duşman al Adrastei. Onorând-o şi transferând asupra acesteia sărbătorile care-o celebrau pe Adraste, el presupunea că aceasta va trebui să plece.

Parodierea (parodiile) actelor unui cult fac parte din acest gen de reziduuri. Această parodie avea ca scop obţinerea unor lucruri contrare religiei şi moralei. În această categorie intrau liturghiile negre[650].

**Aceste procedee care servesc pentru agregări de reziduuri pot fi utilizate deci şi pentru "dezagregări de reziduuri".**

**Avem deci, prin această secţiune a teoriei paretiene, o contribuţie la studiul agregărilor socio-simbolice acţionale etc., care ne previne asupra faptului că, întotdeauna, într-o acţiune socială se manifestă compoziţii reziduale, de reziduuri, cu funcţie agregantă sau dezagregantă.**

Exemplul pe care-l dă Pareto e concludent. La Roma, spre pildă, noua căsătorită era încinsă cu o centură de lână de oaie, pentru ca soţul să fie ataşat şi legat de soţia sa, aşa cum lâna extrasă din caierul ei este împletită. Soţul desface nodul herculean al centurii pentru ca să fie tot atât de fericit procreând copii, cum a fost Hercule[1] etc. Există aici, deci, un agregat de sentimente care ţin lucrurile, dictează agregarea lucrurilor etc. Or acest ceva care face ca lucruri separate să stea împreună, să se compună şi care este constant într-un complex variabil (derivaţii, acte sau "teorii concrete" etc.) este un reziduu.

Acest reziduu face, deci, din lucruri complexe, stări elementare şi, totodată, din elemente variabile compune stări constante.

Un alt asemenea reziduu este de genul I-ß2: lucruri rare; evenimente excepţionale. (Instinctul care ne determină să credem că lucrurile rare şi evenimentele excepţionale se unesc cu alte lucruri rare şi excepţionale, contribuind de asemeni şi la a întreţine credinţa în eficacitatea uniunii[651].

> "Talismanele aparţin unei asemenea categorii. Prezicerile dau adesea naştere la reziduuri de genul (I-ß2). Adesea prezicerile sunt inventate după ce faptele s-au produs." [652].

**Reziduurile deci nu se confundă nici cu sentimentele, nici cu instinctele (deşi sunt legate de amândouă). Sunt reziduuri numai acele „străfunduri" care dau naştere la raţionalizări.**

R. Aron crede că şi apetiturile, gusturile şi înclinaţiile, în măsura în care generează raţionalizări trebuie incluse în clasa reziduurilor, deşi Pareto le-a exclus. R.Aron crede că acestea au fost modelate şi transformate de dezvoltarea civilizaţiei, astfel că ele nu pot fi asimilate, în ciuda naturii lor instinctive, instinctelor animale. Pe de altă parte, reziduurile par a fi decupaje analitice (un fel de sub-structţii) în raport cu acele câmpuri de raţionalizări umane luate în studiu.

În fapt, reziduul desemnează acel ceva care conferă identitate unui câmp şi care "dispare" dacă dispare acel câmp. "Câmpul magnetic", de exemplu, n-are "nucleu", ori "rădăcină", dar se deosebeşte de "câmpul electric" şi oricâte variaţii ar fi în acel câmp, acel ceva care menţine, conservă caracteristica şi deci identitatea câmpului rămâne. Aşadar, dacă sentimentele par a fi legate de psihologie (câmpul psihic), iar instinctele de biologie (câmpul biotic), "reziduurile" sunt "echivalentul", omologul acestora în câmpul social sau derivaţional, ori, simplu, comportamental (acţional), deci în câmpul acţiunii sociale.

Dacă aşa stau lucrurile, înseamnă că prezenţa omului în lume este ocazia intersectării a trei câmpuri: biologic, psihic şi social, cărora le corespund, ca designanţi: instinctul, sentimentul, reziduul. În raport cu derivaţiile, putem spune, că ori şi unde se compune un câmp social sunt "atrase" manifestări pneumatomorfice (teorii, simboluri etc.), ca şi cum, apariţia socialităţii ar fi condiţia de fixare şi de polarizare a unor funcţii speciale ale pneumei. În acelaşi cadru sunt "atrase" ori sunt provocate (prilejuite), pe lângă aceste concentrări al pneumei şi concentrări ale vieţii – instinctele – şi concentrări ale psihei – sentimente. Câmpul social, al cărui nucleu este acţiunea socială, provoacă/prilejuieşte deci concentrări ale pneumei, care, graţie vectorilor numiţi conduite (vectori reziduali) îmbracă forma "derivaţiilor" (teorii, expresii etc.).

Oriunde se desfăşoară o acţiune socială se produce un câmp social, a cărui proprietate constă în aceea că pune în relaţie dinamică „adâncul omenesc", altfel obscur şi latent, cu o „prefaţă" expresivă, pe care Pareto o denumeşte printr-un termen special, cel de *derivaţii* (aşa cum „adâncul" acela noologic din om este desemnat printr-un termen special, cel de reziduu). În fapt, „adâncul" atras în câmpul acţional este nedatorat nici unei determinări „real-manifeste",nici biologice, nici psihologice. El este trans-real, mai exact suprareal, adică „teotic".

Se vede, aşadar, că toţi marii sociologi au trebuit, într-o formă sau alta, să dea seama deopotrivă despre "regiunile" sub-sociale sau infra-sociale dar şi despre regiunile supra-sociale sau trans-sociale, adică despre *bios* şi *teos*.

Durkheim se exprima astfel: *"Trebuie să alegem între Dumnezeu şi*

*societate”.* Adică între religie şi sociologie. Curios este că a “ales”, fiind el însuşi “ales”, adică a optat pentru o societate în care este concentrată Dumnezeirea (în trăiri puternice ori diluate sau semi-secularizate, ca în cazul “moralei profesionale”, de exemplu).

În sensul acesta, este curios că, după Durkheim, evoluția este o “îndepărtare” progresivă de Dumnezeu, dar nu o ieşire din cercul atins de raza Lui. În concepția lui Durkheim, societățile tradiționale au o conştiință colectivă atât de intensă, încât societatea capătă formă religioasă. În societățile moderne, însă, conştiința colectivă se comprimă în favoarea celei individuale, astfel că scade religiozitatea şi sporeşte morala profesională. Însă, nu dispare conştiința colectivă, care poate răzbate sub forma deviată adeseori a unor explozii (de pseudo-misticism), ori a unor pseudoreligii (epoci soteriologice, totalitare, nihiliste, anarhice etc., adică toate para-religiile degradate). În viziunea aceasta deci, prețul pe care-l plăteşte omenirea pentru “îndepărtarea” de Dumnezeu este explozia pseudo-mistică şi pseudo-religia anarho-nihilistă ori milenaristă, deci o permanentă instabilitate.

În concepția lui Pareto, însă, religia sau Dumnezeirea apar sub forma unei “concentrări” pneumatologice care face posibilă ordinea subiectivă alături şi dincolo de ordinea obiectivă, plasând omul în transrealitatea *supracoordonărilor*. Chiar dacă Pareto nu face distincție între religia adevărată şi para-religii, el însuşi fiind mai degrabă ateu.

7 Am reținut, deci, existența unei clase complementare de reziduuri în raport cu prima clasă (“instinctul combinărilor”). Este clasa “persistenței agregatelor”, în baza cărora

> “anumite combinații constituie un agregat de părți strâns unite, ca într-un singur corp, care sfârşeşte prin a dobândi o personalitate similară celei a ființelor reale. Putem adesea recunoaşte aceste combinări datorită caracterului lor de a avea o denumire proprie şi distinctă de simpla enumerarea a părților. Existența acestui nume contribuie apoi la a conferi o consistență mai mare ideii de personalitate a agregatelor” [653],

din cauza reziduului conform căruia unui nume îi corespunde un lucru (cap X). Sentimentele corespunzând acestui agregat pot rămâne aproape constante, dar pot să şi varieze în intensitate şi în extensie.

Trebuie să menținem distincția dintre această variație şi alta, mult mai mare, a formelor sub care aceste sentimente se manifestă, adică a derivațiilor.

Să reținem, în fine, câteva distincții dintre cele două clase de reziduuri, adică dintre reziduul denumit de Pareto „instinct al combinărilor" şi cel din a doua clasă de reziduuri, pentru care sociologul italian foloseşte o altă denominație, cea de „persistență a agregatelor".

Comparația cu distincția între procesele de creştere a unui animal şi manifestările lui (prin acte exterioare) este concludentă pentru această diferențiere. Există deci o devenire a reziduurilor şi acest lucru e posibil grație unui alt reziduu, care este acela al "persistenței agregatelor".

Exemplul lui Pareto se referă la distincția dintre puiul de găină ieşit din oul în care s-a născut şi creşterea lui, adică devenirea care-l preschimbă într-o găină. Naşterea primului şi devenirea lui au o logică distinctă. În naştere „se adaugă ceva" distinct: din „*oul*" de găină iele „puiul" de găină. În devenirea primului nu se adaugă ceva, cât mai ales se *păstrează* ceva; în tot acest proces de creştere persistă ceea ce a ieşit din ou, astfel că putem vorbi despre o „identitate" persistentă (încât nimeni nu s-ar gândi, de pildă, că atunci când mănâncă un pui a mâncat altfel de *carne* decât atunci se serveşte o „găină". În schimb nu va face confuzia niciodată între carnea de *pasăre* – indiferent dacă e pui sau găină – şi cea de porc). Să reținem această distincție esențială „ivirea" unui lucru (explicabil, în vederile lui Pareto, prin recursul la clasa întâia de reziduuri, aceea a „instinctului combinărilor") şi *devenirea* (sau „evoluția") aceluiaşi lucru (comprehensibilă prin clasa a doua de reziduuri: „persistența agregatelor"). În primul caz avem *noutate*, în al doilea avem *persistență*, *conservare* sau *prezentare* a ceea ce există deja.

**Prin urmare, instinctul combinărilor face posibilă constituirea unui agregat, dar nu şi devenirea lui. Devenirea sau "evoluția" lui e posibilă grație celuilalt reziduu, acela al persistenței agregatelor.**

Clasa a III-a de reziduuri (nevoia de a-şi manifesta sentimentele prin acte exterioare) explică morfodinamica manifestărilor (fenomenul înfățişărilor). Clasa a IV-a de reziduuri explică posibilitatea expansiunii conduitelor, după cum clasa a V-a explică unitatea agregatelor (integritatea individului şi a dependențelor sale), respectiv coerența lor.

Revenind la reziduurile din clasa a II-a, vom sesiza că, după ce un

> "agregat s-a constituit, un anumit instinct acționează; el se opune, cu o forță variabilă, ca lucrurile astfel unite să se separe, şi dacă separația nu poate fi evitată, el încearcă s-o disimuleze, conservând simulacrul agregatului" [654].

Orice agregat, orice combinare care persistă sfârşeşte prin a dobândi o existență proprie şi el dobândeşte o "personalitate" nu numai datorită

"abstracției", așa cum, de exemplu, senzațiile care poartă numele de "foame" nu sunt cunoscute doar prin abstractizare. Prin reunirea unor elemente se dobândesc proprietăți care nu există la acele elemente considerate separat (de exemplu, un bărbat şi o femeie, uniți conjugal, devin un "soț" şi o "soție", ceea ce nu înseamnă că există o "entitate X, distinctă de bărbatul şi femeia respectivă").

Dar, ne previne Pareto, trebuie precizat, că dacă

> "abstracția corespunzând agregatului n-are existență obiectivă, ea poate avea o existență subiectivă şi acest aspect este foarte important pentru echilibrul social" [655].

Este poate cea mai eficientă dezvoltare a ideilor paretiene, care atrag atenția asupra faptului că omul nu operează doar cu "clase logice" sau "abstracte", ci cu "clase concrete", intuitive. Noțiunile utilizate de om nu sunt concepte logice, abstracte, ci concepte concrete, pe care psihologia americană a cogniției le-a denumit *holomeri*. De exemplu, prin clasa "fructe", un grec înțelege nişte fructe concrete, cum ar fi portocalele şi smochinele, pe când un român înțelege o altă clasă „concretă" compusă din mere şi pere. Cei doi, deci, subînțeleg altceva prin acelaşi concept.

Exemplul la care se referă Pareto pentru a aduce lămuriri suplimentare pentru clasa a doua de reziduuri e concludent. Să presupunem, zice el, că o populație a făcut dintr-un fluviu o divinitate. Acest lucru poate fi explicat în mai multe moduri. E posibil ca

> "oamenii să fi separat, prin abstractizare, un fluviu ideal şi să-l fi considerat o <<forță a naturii>> pe care o adoră ca atare" (cazul a).

E posibil, însă, ca ei să-i fi atribuit o trăsătură umană, un "suflet", de exemplu, şi apoi să fi divinizat acest "suflet" (cazul b). E posibil, însă, ca acest fluviu să le fi trezit anumite senzații, trăiri şi acestea să fi dobândit persistență. Oamenii au dat apoi un nume acestui "agregat" persistent. Mai apoi acest agregat cu denumirea sa, va fi fost "atras" în vecinătatea subiectivă a altor lucruri similare şi a ocupat astfel un loc în panteonul poporului respectiv (cum el ar putea ocupa un loc alături de drapel, de exemplu, în agregatul patriotic. Este cazul Rhinului german şi al Danubiului românesc. Acelaşi fluviu poate intra în bagajul poeților. Este cazul Oltului lui Goga, ori la Jiului folcloric etc.).

**Prin urmare, reziduurile din prima clasă (asocieri de acte, idei, senzații etc.) devin persistențe, grație reziduurilor din clasa a II-a.**

Când aceste reziduuri sunt foarte puternice în compoziția mentală a unui popor, ele explică performanțe altfel inexplicabile. Astfel, arată Pareto, putem înțelege cum a fost posibil ca romanii care erau spirite practice şi deci mai puțin ingenioase ca grecii şi mai puțin subtile, au putut izvodi atâtea abstracții, atâtea "forțe ale naturii", pe care nu le-ar face posibile decât o înclinație idealistă ca a grecilor. Performanța romanilor se explică nu prin *instinctul combinărilor* şi al înclinațiilor idealiste, ci prin faptul că reziduurile clasei a II-a erau mult mai puternice la ei decât la greci astfel încât un număr mai mare de agregate au dobândit o existență individuală şi aceste agregate au fost utilizate apoi ca "personificări ale forțelor naturii" în actele unor "intelectuali" (rezoneuri) subtili. Cazul genezei cultului Annonei – zeița aprovizionării – este concludent.

Pareto crede că "personificarea aprovizionării" în zeița Annona n-a fost realizată prin abstractizare. Din contră, senzațiile provocate de nevoia acestei aprovizionări importante şi dificile fiind puternice şi profunde au constituit un agregat care, persistând, a dobândit o personalitate proprie şi a devenit un "lucru". Acesta, cu numele său de Annona, şi-a ocupat, alături de alte zeități, locul în Pantheonul roman. Aceste agregate puternice au avut o existență în spiritul romanilor, nu una obiectivă. Ele îmbrăcau forma unor agregate de sentimente şi idei. Ele erau

> "vii în conştiința romanilor; dar nu se poate spune că au căpătat viață în afara acestei conştiințe" [656].

Pareto crede că aceste fenomene se pot îndepărta de reziduurile care stau la baza lor (prin speculații teologice şi filosofice). La romani, grație gustului lor redus pentru speculații, distanțarea a fost mare şi

> "unele dintre derivații ne dau antropomorfismul zeilor Greciei; ceea ce explică faptul că zeii grecilor sunt mult mai vii decât zeii romanilor" [657].

"Apoteoza împăraților romani" este şi ea expresia acestei manifestări a reziduului "persistenței agregatelor".

> "Împăratul, oricine ar fi fost, personifica imperiul, administrația regulată, justiția, pacea romană, şi aceste sentimente nu dispar

> odată cu moartea insului şi cu înlocuirea lui de către altul. Permanența acestui agregat era faptul; apoteoza, cu aprobarea senatului, era una dintre formele sub care se manifesta această permanență" [658].

Ne dăm seama că trecerea bruscă de la un reziduu la altul poate provoca răsturnări, rupturi, revoluții. Prin urmare, zeificările nu se explică logic ci non-logic, prin manifestarea acestui sentiment al persistenței agregatelor. Schimbările formei sunt mai facile decât ale fondului, tot astfel ale derivațiilor în raport cu reziduurile.

> "Practicile religioase sau altele similare opun cu atât mai puțină rezistență schimbărilor cu cât proporția conceptelor teologice, metafizice şi logice pe care aceste practici le includ, este mai mare" [659].

Deşi reziduurile acestei clase sunt constante în principiul lor, ele nu sunt date odată pentru totdeauna într-o populație. Dimpotrivă. Odată cu experiențele istorice, colective, de un anume tip, se constituie şi anume "genuri" de reziduuri, mai adecvat spus, se cristalizează anumite agregate de sentimente şi idei conforme cu tipul experienței respective. Astfel,

> "cu începere din secolul al XIX-lea, popoarele Europei Occidentale şi-au perceput ameliorarea progresivă a condițiilor lor de viață, ameliorare sporită spre sfârşitul secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Aceasta a creat un agregat de sentimente şi idei agreabile /s.n./, care s-au cristalizat în jurul unui nucleu numit Progres şi Democrație. Aceste ființe puternice şi binefăcătoare sunt întâmpinate de contemporanii noştri cu sentimente similare celor pe care le încercau înaintaşii lor pentru puterea Romei" [660].

Roma a trezit sentimente care s-au cristalizat inițial sub forma unei simple reprezentări, apoi aceleaşi sentimente

> "au crescut în intensitate până la zeificare spre a descreşte apoi până la admirația poetică şi literară care subzistă încă în zilele noastre" [661].

Exemplele pot fi înmulțite. În toate acestea ni se dezvăluie acelaşi "gen" de reziduuri pe care Pareto îl denumeşte "personificare". Asemenea

reziduuri apar în populaţii sub forma unui "câmp de sentimente, reprezentări, idei puternice". Acesta devine un "nucleu" în jurul căruia se distribuie "o infinitate de senzaţii agreabile, de speranţe şi vise" [662].

> "Termenul de socialism, arată Pareto, a ajuns să reprezinte ceva puternic, binefăcător; în jurul acestui nucleu [al acestei reprezentări] se dispune o infinitate de senzaţii agreabile, de speranţe şi vise. La fel cum se succedau vechile divinităţi, se dedublau, îşi făceau concurenţă, tot astfel, în zilele noastre, în afara "divinităţii" socialismului, le avem pe cele numite "reforme sociale", "legi sociale" şi nici micii zei nu lipsesc; astfel, putem menţiona: "arta socială", "igiena socială", "medicina socială" şi multe alte lucruri care, graţie epitetului "social"" participă la esenţa divină" [663].

În toate aceste experienţe deci, observăm ceva constant în populaţii: o anume clasă de reziduuri cu genurile ei. Această constantă „trezită" de acţiunile sociale se manifestă sub forma unui câmp psihomorfic, alcătuit dintr-un nucleu (genul de reziduuri) şi un câmp variabil de senzaţii, sentimente, vise, speranţe. Acestea îmbracă forma "derivaţiilor". Acest câmp se dilată sau se contractă în populaţii, este mai intens sau mai concentrat şi mai slab la altele. În cadrul său se manifestă un întreg ansamblu de conduite, structuri, ideologii, sentimente etc., adică un câmp de socialitate, a cărui singură lege derivă din variaţia volumului şi intensităţii unui reziduu.

**Putem vorbi deci, despre legile frecvenţei, variaţiei şi propagării reziduurilor şi derivaţiilor, chestiune asupra căreia vom reveni.**

Să ne referim, deocamdată, la celelalte clase de reziduuri, în principal la reziduurile sociabilităţii, pe care le vom examina într-un cadru lărgit dată fiind importanţa lor pentru teoria paretiană a sociabilităţii.

Fiindcă, dacă instinctul combinărilor şi persistenţa agregatelor explică inovaţiile şi structurile (structuralitatea socialului), adică stabilitatea, inerţia, conservarea, fenomenele de sociabilitate sunt explicate de o clasă specială de reziduuri, pe care Pareto le-a denumit *"reziduurile sociabilităţii"*.

# REALISMUL SOCIOLOGIC. ACȚIONALISMUL ŞI TEORIA SOCIABILITĂȚII

## Reziduuri şi derivații. Reziduurile sociabilității şi ale integrității

**1. Logică şi instinctualitate**
**2. Deficitul ontologic şi excesul morfologic. Problema libertăţii**
**3. Omul sisific şi omul religios. Economia politică şi sociologia**
**4.Reziduurile sociabilităţii. Nevoia de asociere.**
**5.Nevoia de uniformitate.**
**6.Neofobia.**
**7.Mila şi cruzimea.**
**8.Altruismul.**
**9.Sentimentul ierarhiei.**
**10.Reziduul ascetismului.**
**11.Reziduurile integrităţii**

1 "Omul acțiunii", la Pareto, este purtătorul unei puteri de raționalizare a lumii (derivațiile) şi atât, nu şi de producere obiectivă (istorică) a societății. Or, ne previne Ion Ungureanu, omul produce obiectiv societatea. Rămâne de ştiut însă dacă această producere obiectivă, fiind conformă cu aşa-numitele "legi obiective" ale istoriei, nu stă departe de "adevărurile transcendentale", mai adânci, ale existenței. Ideea "producerii colective" a societății nu rezolvă, nici ea, impasul paretian. E de reținut oricum, deocamdată, distincția paretiană între omul "obiectivității" ştiințifice şi omul "subiectivității" sociale, practice. *Omul acțiunii sociale* este acela care sistematizează prin acțiunile lui procesele sociale, însă această sistematizare ascultă de sentimente, de reziduuri, adică de acele străfunduri obscure, de natură „psihică", nicidecum „obiectivă". Aşa se face că omul de ştiință, care ascultă de legități obiective (logico-experimentale), este condamnat să "cadă" mereu în afara sistemului social

şi să se afle într-o contradicţie, mereu relansată, cu acesta. Este acesta conflictul raţionalităţilor: al raţionalităţii "extrinseci" a omului teoretic (logic) şi al "raţionalităţii" intrinseci al omului practic (social, non-logic). Unul are acces la *structuri obiective*, faţă de care tot restul este socotit pur subiectiv şi iraţional. Celălalt are acces la *structurile subiective*, singurele cărora le conferă realitate. Legile obiective ale ştiinţei, aşadar, sunt legi teoretice, "legile" subiective ale acţiunii sunt "legi practice", adică principii şi direcţii ale acţiunii. Cele două se află într-o *relaţie de indeterminare*, pur contingentă.

*Omul practic* va admite că n-are măsura *omului teoretic* şi invers, omul teoretic va îngădui că nu poate măsura "statura" omului practic. Logic şi non-logic sunt cei doi centrii de echilibrare ai existenţei, iar distanţa lor este intrinsecă oricărui act uman. Ştiinţa este făcută pentru a pune măsură şi rigoare "omului teoretic", omului logic, apărându-l de căderea în sălbăticia "intelectului". Religia ca şi metafizica şi toate tipurile de derivaţii sunt făcute spre a pune măsură şi "rigoare" omului practic, ferindu-l să cadă în beţia nemăsurii raţionamentelor sensibile şi simţuale. Cei "doi" poli se află deci într-o relaţie de indeterminare, ceea ce ne trimite la o reexaminare mai atentă a problematicii naturii umane, care la Pareto, este tot una cu problematica reziduurilor.

În acţiunea non-logică, individul e liber faţă de obligaţia "explicaţiei" dar nu şi faţă de necesitatea justificării. Manifestarea individului este "reziduală", adică această justificare nu este corectă din perspectiva ştiinţei logico-experimentale.

**Individul dă instinctelor, sentimentelor sale etc. o "formă pseudo-logică", denumită "derivaţie".**

**Aceasta, deci, nu poate fi verificată experimental. Derivaţiile sunt atât de variate de la individ la individ şi de la colectivitate la colectivitate încât dacă în toată această diversitate n-ar exista o "parte constantă", numită reziduu, relaţiile interumane ar aluneca în "haos".**

Analiza sociologică (ştiinţifică) reclamă deci două operaţii:

a) a distinge în toată această variaţie de expresii o parte constantă, numită **reziduu**;

b) a separa partea constantă de partea variabilă şi a respecta această separaţie pe toată întinderea analizelor.

Omul ştiinţific explică, omul practic justifică, raţionalizează. Ceea ce nu înseamnă că omul practic social nu poate explica. El are acces la acţiunile logice dar acestea singure sunt numai o parte a sferei sale de manifestări. Omul este condamnat să fie o fiinţă logică, dar această

"fatalitate" îl face vulnerabil în faţa naturii sale instinctual-afective, iraţionale. Natura umană este deci dual㠍. Reziduurile sunt expresii corelative ale sentimentelor sale profunde, iar derivaţiile sunt cadrul de manifestare a nevoii de raţionare a omului (care se satisface numai parţial în şi prin intermediul raţionamentelor logico-experimentale). Natura afectivă a omului îl împinge să folosească aceeaşi capacitate de raţionare într-o direcţie diferită (nu opusă), prin care se iveşte spaţiul derivaţiilor.

> "Reziduurile sunt manifestări ale sentimentelor. Derivaţiile cuprind raţionamente logice, sofisme, manifestări ale sentimentelor folosite pentru derivări; ele sunt manifestarea nevoii de a raţiona pe care-o resimte omul. Dacă această nevoie ar fi satisfăcută doar prin raţionamente logico-experimentale, n-ar exista derivaţii şi, în locul lor, ar fi teoriile logico-experimentale. Dar nevoia de raţionare a omului reuşeşte să se satisfacă în multe alte moduri: prin raţionamente pseudo-experimentale, prin cuvinte, care excită sentimentele, prin discursuri vane şi inconsistente; astfel se nasc derivaţiile. Ele sunt absente la cele două extreme: de o parte în cazul acţiunilor instinctive, de alta, în cazul ştiinţelor riguros logico-experimentale. Le întâlnim în cazurile intermediare" [664].

Există în om un ax de sistematizare logică a acţiunilor şi un ax de sistematizare instinctuală. "Teoriile" raţionalist-individualiste separă cele două axe, definind omul prin axul logic şi animalul prin axul instinctual. În realitate, cele două tendinţe se manifestă într-una. "Nevoia de raţionare" a omului se realizează şi prin modalităţi pseudoexperimentale, non-logice (ceea ce nu înseamnă i-logice). Ceea ce observăm la om este faptul că nici natura sa nu este pur instinctuală şi nici spiritualitatea sa nu este pur logică.

**În regimul de manifestare al naturii umane, instinctele îmbracă forma reziduurilor, iar nevoia de raţionare (logică) îmbracă forma derivaţiilor. Graţie reziduurilor şi derivaţiilor putem vorbi cu Pareto despre un al treilea ax de sistematizare a acţiunilor, cel al sistematizărilor reziduuale. Acestea permit omului să fie „liber" atât în raport cu instinctele cât şi în raport cu structurile logico-experimentale („obiective").**

**2** **În felul acesta se iveşte orizontul libertăţii. Libertatea este o noţiune valabilă în zona acţiunilor non-logice.**
Omul logic şi omul instinctual nu au libertate, din pricina

instinctului predeterminant, unul şi din pricina raţionamentului logic-predeterminant, celălalt. Libertatea este o "realitate" non-logică şi ţine de regiunea derivaţiilor. De altminteri, Pareto asimilează ideea de libertate (ca şi pe cea de democraţie, progres etc.) derivaţiilor. Prin urmare, acolo unde începe să se manifeste deficienţa omului logic, deficitul lui, eşecurile sale (ca ansambluri de "acte ratate" în raport cu tendinţa "logicizării" experienţei), exact acolo începe să se iveaască şansa lui ca fiinţă morală, religioasă, metafizică (şi artistică, adică cele patru domenii ale manifestării reziduurilor şi derivaţiilor. Cu aceste domenii se inaugurează în univers tărâmul ontologic al raţionalizărilor).

Există, ne spune Pareto, o raţionalitate care ţine de manifestarea unor relaţii logico-experimentale între "mijloace" şi "scopuri" în plan obiectiv şi subiectiv (relaţia dintre actele inginerului şi obiectivele lui este o ilustrare a ceea ce înseamnă raţionalitatea logico-experimentală). Există însă şi un tip de raţionalitate, în care omul se raportează la *experienţa sa interioară*, intimă, acţionează, prin raţionalizări (raţionamente pseudoexperimentale), în conformitate cu reziduurile sale şi deci în cadrul unei experienţe deja valorizate, justificate, adică o experienţă care-a îmbrăcat forma unei derivaţii. Ascetul acţionează în cadrul unei valorizări ascetice a lumii, care nu există „ca structură pur obiectivă", ci ca structură ivită într-un câmp de experienţe „trăiri) căreia i se datorează „naşterea" unei *realităţi* pe care nu ne-o putem imagina în afara acestei experienţe. Există în om, cum s-a precizat, două axe de sistematizare a existenţei şi acestea nu sunt separate una de alta, rupte, ci, dimpotrivă, sunt unite sub forma "coincidenţei opuşilor" – *coincidentia oppositorum*.

Această coincidenţă a opuşilor capătă forma supremă de împlinire în cadrul acţiunilor non-logice, adică în manifestările pseudo-logico-experimentale ale omului care imprimă manifestărilor omeneşti o a treia dimensiune axială de sistematizare a experienţelor. De aici putem deduce că împlinirea supremă a omului nu este nici aceea pe dimensiunea purelor *trebuinţe biologice* şi nici aceea a *purei nevoi logice*.

**Omul nu se împlineşte nici ca om instinctual, nici ca om logic (de ştiinţă), ci ca om pseudo-logic, adică, în calitate de om moral, metafizic, religios şi artistic.**

Prin urmare, există trei regiuni ale existenţei:

a) o regiune biologistă, hedonist-utilitaristă (imaginea despre om a teoriilor utilitariste);

b) o regiune logică, raţională, a ştiinţei şi tehnologiei, în care se împlineşte omul logic (imaginea despre om a teoriilor raţionaliste);

c) o regiune "intermediară", de "sinteză" între cele două, regiunea pseudo-logică, a raționalizărilor morale, religioase, metafizice şi artistice, singura în care omul se poate considera "liber", ființă cu "univers interior" şi cu subiectivitate. Imaginea aceasta face din omul eşecurilor "logice" (logico-experientale) o ființă a "triumfului" moral, religios, metafizic şi artistic virtual. Deficitul logic al existenței şi deci eşecul logico-experimental al omului nu este o scădere, o neşansă, ci dimpotrivă, o altă şansă care i-a fost lăsată omului de către Dumnezeu. Este ca şi cum Dumnezeirea, libertatea, binele moral, frumosul, ce par a nu-i fi necesare omului logic (şi deopotrivă omului instinctual), sunt dăruite omului pseudo-logic, parcă tocmai pentru a-şi transfigura eşecurile "logice", actele ratate şi, evident, neîmplinirile naturale (instinctuale) în triumf spiritual. Fără această şansă, deci, fără ideea de Dumnezeu, bine, frumos, Absolut etc, omul s-ar prăbuşi sub greutatea eşecurilor sale logico-experimentale.

Pareto aşează existența socială sub semnul unui deficit ontologic, în sensul că societatea nu are o natură logică, suferă de un deficit logico-experimental, compensat, în viziunea lui, de un exces morfologic, adică de un excedent de forme, derivații, justificări etc. Deficitul logic al existenței sociale (onto-logic) este compensat de un exces de forme (morfologic). Realitatea socială are însă un statut negativ, este marcată de un deficit endemic.

**Ştiința, spune Pareto, este regiunea "infirmărilor" ipotezelor ("legilor") celor mai îndrăznețe ale spiritului.**

Abia religia, metafizica, arta, morala, adică tărâmul existenței raționalizate, instituie un orizont de confirmări.

Omul este condamnat să gândească. În această calitate el este condamnat să fie logic. Ca om logic însă el este condamnat la atâtea eşecuri şi "acte ratate" încât s-ar prăbuşi, strivit de masivitatea acestor eşecuri, ratări, dacă n-ar interveni o utilizare afectivă (nu vicleană) a rațiunii. Aceasta este şansa omului. În acest context se iveşte oportunitatea raționalizării existenței şi deci a substituirii *lumii date* cu o *lume creată* şi *valorizată*, mai exact spus, cu o lume dăruită. Omul scapă, deci, de condiția sisifică în măsura în care se manifestă nu ca om logic, ca om de ştiință, ci ca om non-logic, ca om religios, moral, metafizic, estetic. Altfel, viața îşi pierde sensul.

Omul participă la "misterul" creației dar numai într-o formă limitată şi numai ca om pseudo-logic (religios, metafizic, artistic şi moral). În toate acestea, axul rațiunării (logic) şi axul instinctelor (natural) se abat din drumul lor şi merg spre un punct de intersecție asimptotic. Acesta este

punctul de întâlnire al instinctelor, devenite *reziduuri*, cu raţionamentele logice, devenite *derivaţii*. Acestea sunt partea (a) constantă şi partea (b), o "teorie concretă".

Acest (a) – reziduurile – dimpreună cu (b) – derivaţiile – compun în om o structură nouă, o sinteză între natură (corp) şi spirit (*pneuma*), iar această sinteză deschide în existenţă o nouă "regiune ontologică". Marea curiozitate a acesteia este că nu include ştiinţa, pe care o admite doar ca pe o tangentă, ca pe un vector al unei desfăşurări acţionale umane şi nicidecum ca axul însuşi al acestei acţiuni. Axul, am văzut, este alcătuit dintr-o asimptotă a celor două "funcţii în om: reziduurile (partea (a)) şi derivaţiile (partea (b)). Funcţiile (a) şi (b) sunt asimptotice.

Regiunea ontologiei umane cuprinde tărâmul raţionalizărilor, deci al artei, religiei, moralei şi metafizicii. Omul este pe deplin uman în raport cu aceste patru orizonturi (la care se pot adăuga evident şi obiceiurile, tărâmul non-logic al dreptului, limba, ca domeniu de maximă referinţă a tuturor raţionalizărilor).

Înţelegem în fine, că omul logic nu poate defini singur domeniul umanului şi că omul "iraţional" este partea esenţială a umanului. Mai mult, înţelegem că omul acesta "iraţional" nu este i-logic şi că se foloseşte de logică în toate raportările lui la ceea ce rezistă raţionamentului logic-experimental. El foloseşte logica într-o direcţie pseudo-logică pentru a "raţionaliza" iraţionalele, pe care nu le poate logiciza, dar le poate introduce în "structuri logicizate" (sau raţionalizate) ale experienţei.

Să facem câteva precizări, înainte de a merge mai departe. Facem observaţia dintâi că, în viziunea lui Pareto, omul economic este raţional, logic, raţionează. Trebuie să ne întrebăm însă dacă nu cumva omul economic nu doar raţionează ci şi raţionalizează realul şi deci dacă acţiunea non-logică nu se extinde şi asupra sferei economice. Dacă lucrurile stau aşa, înseamnă că statutul "legilor obiective" ar trebui redefinit şi în sfera economiei, unde se instalaseră atotbiruitoare. În acest caz, nu s-ar mai putea vorbi despre o raţionalitate economică ci despre forme sociale ale raţionalităţii economice, adică despre raţionalizări istorico-economice sau socio-economice. Altfel privite lucrurile, putem spune că "raţionalitatea economică" de tip capitalist, este doar o formă istorică de raţionalizare socială şi deci are valabilitate redusă, limitată. Or, în acest caz, raţionalismul ştiinţei universal-obiective îşi pierde înţelesul.

Aşa a procedat Marx şi a ajuns la concluzia unei iraţionalităţi mai profunde, care însă ar fi interioară unei raţionalizări istorice universal-obiective, mediată de procesul înfăptuirii (producerii) ordinii proletariene universale (comunismul). Pareto însă ar spune că această interpretare este doar o derivaţie şi deci o direcţie de raţionalizare de tipar religios a acţiunii

sociale (o direcţionare non-logică).

Cum ştiinţa pură nu poate elimina sentimentul şi derivaţiile, deci "non-logicul", din realitatea socială ea nu trebuie să se opintească mai mult în această direcţie, ci trebuie să procedeze la o încorporare a ceea ce nu poate elimina. Această încorporare permite definirea lărgită a noţiunii de "acţiune", care admite pe lângă clasa acţiunilor logice şi clasa acţiunilor non-logice şi astfel statutul ştiinţei este redefinit. Însă în această încorporare rămâne de clarificat statutul elementului încorporat. Pareto crede că acesta este un *dat subiectiv* faţă de *datumul natural* care este economicul (deci raţionalitatea obiectivă din social). Astfel considerate lucrurile, sociologia este faţă de economie (ca "ştiinţă pură") doar "un instrument rezidual de «corecţie» a unor efecte economice" [665]. În acest sens, lupta politică aduce un control asupra "sferei non-logice a societăţii", iar ştiinţa societăţii doar o "corecţie" şi o completare la "structura raţionalităţii economice".

Soluţia practică la problema acţiunii sociale se împarte între variatele "derivaţii" care-şi dispută zona de manifestare a reziduurilor. Sociologia ca ştiinţă apare doar ca o "subalternă" a economiei şi a politicii. Adevărata suveranitate a spiritului este asigurată de religie, morală şi metafizică. Acestea stau într-un raport de indeterminare deopotrivă cu ştiinţa cât şi cu politica. Natura umană deci nu poate fi cunoscută doar prin manifestările din zona ştiinţei, economiei şi politicului. Ea îşi arată caracteristicile complementare în sfera religiei, moralei şi metafizicii. Să examinăm deci acele reziduuri prin care natura umană se manifestă ca sociabilitate. Reziduurile fac din om o fiinţă înzestrată cu "puteri" speciale, cu "abilităţi": puterea de a combina lucrurile, semnele etc., puterea de a-şi exterioriza sentimentele, puterea de a conserva o vreme diversele agregări de sentimente, idei etc. Există însă, graţie aceleiaşi naturi reziduale a omului, o putere specială în om, aceea de a se integra într-o societate.

**Socialitatea desemnează o *"proprietate a societăţii de a se constitui ca formă a inter-existenţei"*[666].**

4 Socialitatea este deci calitatea omului (potenţa lui) de "fiinţă socială", Sociabilitatea este capacitatea (puterea lui) de a se integra în societate, adică de a-şi actualiza potenţialul social (socialitatea) şi deci predispoziţia spre "inter-existenţă" (de a trăi-cu alţii). Pareto crede că societatea este imposibilă fără "disciplină", or aceasta se bazează pe anumite reziduuri care la rândul lor sunt întărite de viaţa în societate. Aceste reziduuri sunt reziduurile sociabilităţii.

> "Clasa reziduurilor în raport cu sociabilitatea, remarcă Pareto, este constituită de reziduurile care se referă la viaţa socială şi cele care se referă la disciplină, fiindcă sentimentele corespunzătoare disciplinei sunt întărite de viaţa în societate Pe de altă parte, societatea este imposibilă fără o oarecare disciplină şi, în consecinţă, stabilirea unei sociabilităţi şi necesitatea disciplinei au, în mod necesar, anumite puncte de legătură." [667]

*Să ne reamintim de legea generală a naturii umane. Aceasta face ca în orice acţiune să existe ceva vizibil cu ochiul liber, o parte de deasupra, înalt variabilă, şi ceva ascuns, un fel de rădăcină a celeilalte, adică o parte ascunsă, de adâncime, care are particularitatea de a fi constantă în cadrul variaţiilor părţii vizibile, de la suprafaţă. Partea constantă a fost denumită reziduu şi partea variabilă şi vizibilă a fost denumită derivaţie. Sociabilitatea umană se supune şi ea aceleiaşi legi, conform căreia partea constantă şi de adâncime se manifestă sub forme exterioare, înalt variabile de la un individ la altul şi de la un grup la altul. În toate cazurile de asociere umană (în scopul distractiv, politic, literar, religios etc.) putem distinge o formă variabilă şi un "fond care rămâne identic: derivaţiile se schimbă, reziduul persistă."* [668]

Acesta este un gen al clasei reziduurilor sociabilităţii şi ele sunt asimilate de Pareto la ceea ce numeşte nevoia omului de a constitui societăţi particulare, sau, simplu spus, nevoia de asociere, de a fi împreună, **nevoia de noi** sau nostratică.

Această nevoie dezvoltă, observă Ion Ungureanu, o disciplină "orizontală" în societate.

**Forma exterioară de manifestare a acestui reziduu este "asociaţia particulară".**

**Reamintim cu acest prilej că reziduul face posibilă "justificarea", iar forma pe care o îmbracă justificarea este derivaţia, adică "forma pseudo-logică" (neverificabilă experimental). Omul teoretic explică, utilizează raţionamentul logico-experimental. Omul social justifică, utilizează adică forma pseudo-logică (derivaţia).**

Acest reziduu are o particularitate: el face din sociabilitate un mijloc de expansiune a individului, de realizare a intereselor membrilor.

5 Un al doilea reziduu al acestei clase este **nevoia de uniformitate**. Aceasta este generală dar şi diferenţiată de la un grup la altul.

Imaginea fenomenului este

> "cristalizarea unei soluții de sare. În jurul unei nucleu se depun straturi succesive, care constituie un mare cristal. Dar nu există doar un singur cristal în soluție; există mai multe. Nu există un singur centru de reunire a persoanelor asemănătoare într-o societate: există mai multe." [669]

**Acest "nucleu", aşadar, are calitatea de a reglementa, prin uniformizare, atitudinile membrilor.**

Între nuclee pot exista relații de confruntare (unele vor să extindă propria lor uniformitate la întreaga colectivitate), ori de toleranță reciprocă. Nucleul care se constituie conține, în germene, modurile de acțiune transmisibile. De aceea putem considera acest nucleu, împreună cu Ion Ungureranu, un "nucleu de soluții". Nevoia de uniformitate se realizează în forme sociale şi pe căi diferite. Cea mai însemnată cale este **imitația,** procesul prin care modurile de acțiune concentrate într-un "nucleu" ("soluțiile") sunt însuşite, prin extensia spațială sau temporală, de către membrii unei colectivități, ori de către toate grupurile unei societăți. Imitația poate fi adoptată pe baza unei acțiuni logice, adică prin intermediul unui raționament logico-experimental, atunci când indivizii preiau cu bună ştiință mijloacele care au permis altora atingerea unor scopuri utile.

> "Dar adesea acest scop nu există sau nu este cunoscut şi în acest caz, acțiunile sunt de tip non-logic, deşi nu încetează efortul de a le conferi o tentă logică" [670] .

**În acest caz, imitația este de tip rezidual**, în sensul că cel ce imită recurge la acte şi "teorii" justificatoare (derivații), chiar dacă acestea n-au nici o valoare logico-experimentală. De exemplu, *wahabit-ii* interzic folosirea tabacului. Au existat încercări de a găsi explicații logico-experimentale ale acestei interdicții. Ceea ce putem spune, precizează Pareto, este că după ce a survenit interdicția din motive pe care le ignorăm,

> "faptul că aceasta era un mijloc facil de a distinge wahabiții de alți musulmani a contribuit la a o menține. Explicațiile logice pe care le dau wahabiții acestei probihiții aparțin derivațiilor" [671].

O altă formă de realizare a nevoii de uniformitate este **"uniformitatea impusă".** Un caz tipic a fost condamnarea la arderea pe

rug a celui care nu gândea ca ceilalți[672] într-o chestiune de teologie, incomprehensibilă oricum omului obişnuit. Ereticii sunt o semnalare a manifestării acestui tip de "uniformitate impusă". Blasfemiatorii sunt ei înşişi o ilustrare pentru acelaşi tip de reziduu.

Atât ereticii, cât şi blasfemiatorii sunt manifestări copntradictorii ale procesului de expansiune a "uniformității impuse". Ei apar ca expresii ale manifestării critice, reactive a acestui reziduu.

Este curios că există în istorie perioade în care *numărul ereticilor* şi al blasfemiatorilor creşte brusc. După cum, foarte interesant este cazul acelor perioade în care se produce un adevărat incendiu de la flacăra acestui reziduu combinat cu reziduul "integrității".

Tema "şovinismului" este, în mare măsură, un produs al acestui reziduu combinat cu reziduul "integrității". Uniformitatea poate fi impusă prin acte exterioare (de la cele de cult religios la cele care țin de stereotipuri politice) sau prin acte interioare (convingeri, teologii, ideologii etc.). Nevoia de uniformitate se impune prin acte regulate (procese de impietate, spre exemplu, ori cele ideologice) sau neregulate. Uneori această acțiune e motivată logic, alteori este aplicată nemotivat (ca în reprimarea ereticilor „religiei sexuale").

6 Una din formele pe care o capătă nevoia de uniformitate este **neofobia**, **"sentimentul [noutății] care ar veni să tulbure uniformitatea"** [673].

La popoarele civilizate acest reziduu nu este surmontat decât prin instinctul combinărilor[674].

> "La Paris, în februarie 1911, populația reacționa contra femeilor care purtau fustă-pantalon scurt, lovindu-le. Fapte similare s-au petrecut în Italia, Spania etc." [675].

Adeseori se întâmplă ca persoanele neofobe în raport cu ceva să admită noutățile religioase, politice etc., ca fiind bune prin faptul că sunt noi.

> "Este o probă că reziduuri contradictorii pot subzista împreună în spiritul aceluiaşi om. Reziduurile "religiei" Progresului, care contrastează cu cele ale neofobiei, sunt într-o asemenea situație" [676].

Un caz interesant este acela al tuturor marilor Reformatori care au fost inovatori în lume (în aria internațională) şi foarte conservatori acasă (până la neofobie).

Englezii au fost agenţii inovaţiei peste mări şi ai neofobiei acasă, mergând până la a-l repudia pe orice străin care ar fi îndrăznit să se abată de la modelul britanic. *Gentleman*-ul era conservator acasă şi pirat peste mări.

**Mila şi cruzimea**, deşi de sens contrar, trebuie "studiate împreună", ca al 4-lea gen al reziduurilor sociabilităţii. Pareto crede că de un secol încoace reziduul milei a crescut în populaţia Europei.

> "Este incontestabil că de un secol, represiunea crimelor a devenit tot mai slabă. Nu trece un an să nu se facă legi noi în favoarea delincvenţilor, în vreme ce acelea care există sunt aplicate de curţi şi de către jurii cu o indulgenţă tot mai sporită. Se pare că mila faţă de delincvenţi creşte, în vreme ce aceea faţă de victime diminuează" [677].

Este oare, fenomenul explicabil prin aceea că "sentimentele de milă sunt intense pentru cei prezenţi şi mult mai slabe pentru cei absenţi", or delincvenţii aduşi în instanţă sunt la vedere, în vreme ce victimele nu[678]. În nici un caz, zice Pareto, întrucât sunt cazuri când, asasinul a dispărut şi victima a rămas, iar sentimentul se manifestă la fel. Explicaţia lui Pareto înclină spre ideea că în Europa s-a dezvoltat foarte mult "religia umanitaristă" şi aceasta explică o asemenea orientare a milei. Pentru o corectă explicaţie trebuie să fim atenţi la caracterul complex al acestor sentimente. Adeseori într-un asemenea sentiment se combină reziduuri diferite. Astfel, în orice sentiment faţă de un răufăcător, e posibil să fie implicate următoarele reziduuri:

1. reziduul sexual: acesta se întâlneşte în judecarea tuturor crimelor pasionale;
2. reziduurile sentimentelor de sectă, de patriotism etc. (suntem indulgenţi faţă de indivizii care aparţin colectivităţii noastre);
3. reziduuri din a II-a clasă (persistenţa agregatelor).

În general, aceste sentimente nu se manifestă în stare "pură" ci, cum vedem, "învelite" în teorii, religii umanitare etc. Şi sunt lipsite de o bază logico-experimentală (fiind dirijate de câmpul derivaţional în care se manifestă şi de rădăcina lor psihică). Distincţia între sensul logic şi cel rezidual al acestui sentiment este vizibilă în cazul interesului egoist prezentat sub forma "milei pentru celălalt" afişată cu scopul de a câştiga ceva pentru tine din suspendarea suferinţei celuilalt[679].

Un caz ilustrativ de milă reziduală este "mila pentru sine reportată asupra altuia." Individul nefericit, care are tendinţa de a acuza mediul,

societatea, pentru necazurile lui, este predispus la simpatie, şi bunăvoinţă pentru toţi cei ce suferă. În această simpatie pentru suferinţa celorlalţi este însă milă pentru propria lui suferinţă. Este un caz tipic de dezvoltare rezidual-derivaţională a sentimentului. Este cazul "umanitarismului". Cei care trăiesc în condiţii economice precare estimează, prin analogie, că delictele de furt, de asasinat etc., sunt şi ele efecte ale greşelilor societăţii.

Romanele lui George Sand, **Mizerabilii** lui V. Hugo, sunt creaţia acestui câmp al angoasei creată de manifestarea reziduală a acestui sentiment. Romanticii sunt copleşiţi de milă, ei redescoperă lumea nefericită. Damnatul, tipul luciferic etc., sunt înnobilaţi în cadrul romantismului. Angoasa lumii a creat literatura adecvată, adică un spaţiu derivaţional ca atare.

Pe de altă parte, naturalismul redevine crud cu omul năpăstuit. El este condamnat, în viziune naturalistă, de natura lui maladivă. Mila dispare din lume în cadrul naturalismului francez.

O foarte curioasă combinare de milă şi cruzime apare în cadrul naturalismului rus. Sonia este creaţia acestei lumi în care mila se îmbină cu înclinaţia nemiloasă spre crima gratuită a lui Raskolnikov, în care cruzimea capătă înfăţişare metafizică.

Teoriile "dreptului la fericire", hedonismul lui Bentham, sunt şi ele creaţia acestui curent al milei egoiste din societatea europeană. Cei ce susţin că cer avantaje pentru "societate" le cer, de fapt, pentru ei.

**Iată expresia întrebuinţării reziduale a milei: mila pentru alţii ascunde, în fapt, o milă de mine însumi, mila egoistă.**

Socialismul teoretic, în care se teoretizează acţiunea pentru avantajele tuturor, este de fapt, un socialism practic al celor care luptă şi obţin avantaje pentru ei în numele acelui ideal socialist (al socialismului teoretic).

O altă formă a sentimentului de milă este "repulsia instinctivă pentru suferinţă, în general."

> "Acest sentiment se observă adesea la fiinţele slabe, private de energie; şi se întâmplă că atunci când acest sentiment de repulsie la vederea suferinţei este învins, aceste persoane devin foarte crude. Aceasta explică observaţia că femeile sunt mai miloase dar şi mai nemiloase, mai pline de cruzime decât bărbaţii" [680].

În fine, "repulsia raţională pentru suferinţe inutile" este proprie persoanelor puternice, energice, care ştiu ce vor.

> "Ele respectă, apreciază mila guvernelor puternice şi disprețuiesc mila guvernelor slabe. Pentru ele, acest al doilea caz este expresia laşității; cum primul este al generozității" [681].

Adeseori deci, sub milă se ascunde frica, laşitatea.

8 Altruismul este o formă încă mai intensă a acestui reziduu. Cu "tendința de a-ți impune ție un rău pentru binele" altuia apare una dintre primele forme ale altruismului. Pareto atrage atenția asupra mistificării teoriilor "contractului social" şi ale "solidarității", ca teorii care năzuiesc să explice altruismul. Dacă nu există un sentiment (reziduu) corespunzător, atunci "contractul social" sau "solidaritatea" nu vor funcționa, nu se vor manifesta. Contractul social, deci, nu este un element bazal al societății; numai sentimentul (reziduul) asocierii, uniformității, milei, altruismului etc. pot genera *asocierea umană* şi deci solidaritatea. Contractul, în sine, nu se poate impune decât acolo unde are o bază reziduală (deci o sociabilitate prealabilă ce o face posibilă). Contractul social nu este *datul* întemeietor al societății.

Nimeni nu poate fi "patriot" dacă-i lipseşte acest sentiment de natură reziduală al iubirii de patrie. Acesta nu poate fi dezvoltat pe calea teoriilor despre patrie şi patriotism.

> "Trebuie să ai mintea bolnavă a celui ce se hrăneşte cu himerele «contractului social», «solidarității», «datoriei sociale» ca să-ți poți imagina că oamenii îşi apără patria aşa cum un asociat într-o întreprindere acceptă să-şi plătească acțiunea, cota-parte" [682].

Acesta acționează în temeiul unui interes nu al unui sentiment. Dacă acest sentiment nu există, o asemenea reacție nu e posibilă singura distincție cu privire la acest reziduu stă în aceea că omul compune "teorii" frumoase (ca şi cele pomenite) pentru a explica o atare predispoziție. Şi asta pentru că este în natura omului să dea veşmânt logic acțiunilor sale non-logice. Acelaşi reziduu îmbracă şi forma tendinței de a-şi expune viața pentru alții şi de a-şi împărți bunurile cu alții. Este interesant că asemenea predispoziții nu sunt posibile dacă nu au rădăcină reziduală, într-un sentiment, adică dacă nu se manifestă într-un câmp de experiențe reziduale învelite (justificate) şi întărite de nişte derivații adecvate. Aşa se explică, de exemplu, sinuciderea generalului japonez Hogi, învingătorul de la Port Arthur, împreună cu soția sa, în ziua funeraliilor Mikado-ului. Este un caz de împletire a unor reziduuri ale sociabilității cu sentimente de ierarhie şi

de persistenţa agregatelor vechilor samurai.

„În Franţa, sub Restauraţie, «tânărul respectabil» era tânărul binecrescut. Sub domnia lui Ludovic-Filip, citea operele lui Voltaire. Sub al doilea Imperiu, era în onoarea ta să spui că «nu te ocupi de politică». Azi, din contră, acelaşi tânăr trebuie să se ocupe de politică, să fie umanitar, socialist, chiar în opoziţie etc. Mâine, poate va trebui să fie naţionalist. Azi, industriaşii şi financiarii au descoperit că pot obţine avantaje aliniindu-se cu socialiştii" [683]. În toate acestea răzbate acelaşi interes îmbrăcat într-un reziduu şi justificat după moda vremii: reziduul "împărţirii bunurilor tale cu alţii", sentimentul de a renunţa în favoarea celorlalţi, de a te supune orbeşte ordinelor şefilor, obiceiurilor vremii etc.

**9** În fine, cu **sentimentul ierarhiei** apare o nouă formă de sociabilitate care **face posibilă disciplina şi ordonarea verticală.**
Acesta are în principal **trei forme:**
a) sentimentele superiorilor pentru inferiori,
b) ale inferiorilor faţă de superiori şi
c) ale nevoii de aprobare.

Sentimentul ierarhiei se manifestă rezidual în sensul că respectul pentru superior ascunde dorinţa de promovare (şi de acces la privilegiile acestuia), iar generozitatea pentru inferior ascunde teama superiorului faţă de inferior. În nevoia de aprobare a colectivităţii funcţionează adeseori un sentiment ipocrit: cel ce face un lucru de care n-are nevoie, îl face pentru a obţine recunoaşterea societăţii, stima publică. Acţiunea şi mobilurile ei ascund aşadar un reziduu diferit: nevoia de aprobare, de stimă, de recunoaştere.

**10** Cu **reziduul ascetismului** se atinge culminaţia acestei clase de reziduuri ale sociabilităţii. Acesta are particularitatea că n-are nici un corespondent la animale. **El constă în predispoziţia omului**

> "de a-şi aplica suferinţe, de a se abţine de la plăceri, fără nici un scop de utilitate personală, de a merge împotriva instinctului care împinge fiinţele vii să caute lucrurile plăcute şi să fugă de cele neplăcute. Iată nucleul fenomenelor cunoscute sub numele de ascetism" [684].

Ascetismul are deci un substrat nebiologic şi totuşi o formă de manifestare naturală, care-l încadrează în clasa "instinctelor-reziduuri", adică a acelor tendinţe care se manifestă sub forma impulsurilor naturale, ce nu pot fi oprite din drum.

Ce substrat se află deci la baza acestui reziduu, exclusiv uman, nebiologic şi totuşi de tip natural, asemănător sub acest aspect cu acea "nevoie de dezvoltări logice" din prima clasă a reziduurilor?

Un instinct pur si simplu nu poate fi. O inducţie spirituală nici atât de vreme ce se menţine constant (ca parte constantă) în formele spirituale variabile pe care le capătă. Manifestarea sa nu este limitată la domeniul religios întrucât este comun credincioşilor, savanţilor, militarilor, oamenilor de afaceri.

> "Locul actelor de ascetism se află într-o clasificare /totuşi/ naturală: ele nu apar ca acte care depind de reziduuri ale sociabilităţii şi în care scopul sociabilităţii (integrarea în colectivitate) se atenuează, slăbeşte, şi poate chiar să dispară, în vreme ce intensitatea sociabilităţii în individ sporeşte, creşte nemăsurat, devine hiperbolică" [685].

**Aşadar, reziduul ascetismului este o sinteză a tuturor celorlalte dar această sinteză are o proprietate: persistă şi atunci când finalitatea lui ca reziduu, de a asigura integrarea în colectivitate (sociabilitatea manifestă) a dispărut.**

În vreme ce acest scop s-a stins, mijlocul către el – ascetismul însuşi – nu numai că nu se abate de la axul său ci capătă dimensiuni hiperbolizate. Această sinteză care persistă în individ, nu în afara lui, în vreme ce scopul ei a încetat, manifestându-se în chip natural deşi este de esenţă transcendentală, poate fi asimilată unui *eu social matriceal*, tocmai fiindcă în orice manifestare a sociabilităţii este, într-un grad şi o formă oarecare o renunţare la sine pentru celălalt, pentru alţii. Această renunţare la sine, cu toate expresiile abstinenţei, capătă formă supremă în ascetism. Aici renunţarea la sine este atât de completă încât viaţa individului s-ar sfârşi dacă n-ar intra în joc suportul ei colectiv din individ: eul social. Acesta dictează individului să trăiască în mediul negării sale totale, ceea ce este cu adevărat paradoxal. Pareto ne aduce în zona de confruntare cu tema naturii şi funcţiei transcendentale a sociabilităţii devenite eu manifest în cadrul manifestării ascetice (şi menţinându-se în stare latentă sau parţial latentă în celelalte manifestări). Această calitate a ascetismului de a se desprinde de cadrele lui empirice explică marea capacitate de ritualizare pe care o dezvoltă, ceea ce-i conferă putere peste timp şi în cadre spaţiale foarte diferite. Desigur că nici ascetismul nu e ferit de jocul disimulării egoismului ipocriziilor (cu ştiinţa ori fără conştientizarea actorului). Aceste cazuri particulare nu anulează însă ceea ce-am spus despre caracteristicile sale

generice.

Curiozitatea acestui reziduu este că manifestarea lui ascultă de o anume logică spațială şi temporală necercetată. Există arii culturale în care consemnăm o formidabilă concentrare de manifestări ascetice. În India, cel ce studiază **Veddas** (**Vedele**) trebuie să fie absolut cast, temperat, umil şi să trăiască în totală sărăcie. Budismul posedă un cod complet de viață ascetică similar celui imaginat de Sf. Francisc d 'Assissi. Asceții hinduşi, cinicii atenieni, franciscanii, sunt specii de asceți. Aria orientală însă pare a fi deosebit de predispusă faptelor extraordinare de ascetism. Dincolo de perioadele de ascetism (esenieni, cinici, franciscani, terapeuții alexandrini, albigenzii etc.) rămâne sub semnul constatării un fapt inexplicat: concentrarea curentelor ascetice în Orient şi a curentelor hedoniste în Occident pe axul Nord-Vest/Sud-Est, de la Londra la Calcutta.

Cu reziduurile clasei a V-a, ale "integrității individului şi a dependențelor sale" ne confruntăm cu acele sentimente complementare reziduurilor sociabilității.

**Apărarea integrității şi dezvoltarea personalității, dimpreună cu apărarea şi sporirea bunurilor personale sunt expresiile reziduale ale acestui sentiment**.

Orice act care tulbură echilibrul social prilejuieşte (stârneşte) manifestarea unui sentiment contrastant, de reacție la alterarea echilibrului social.

> "Dacă o stare de echilibru existent e pe cale de a fi alterat, se nasc nişte forțe care tind să-l restabilească. ....Aceste forțe" se manifestă pasiv făcându-ne să resimțim "alterarea echilibrului, şi activ, determinându-ne să respingem să îndepărtăm, să compensăm cauzele alterării" [686].

Ele sunt resimțite sub forme speciale, ca **sentiment al distincției dintre just şi nejust,** ori ca sentiment dezagreabil, chiar dureros ori ca repulsie față de alterarea echilibrului etc.

O altă formă a acestui reziduu este **"sentimentul de egalitate față de inferiori"**. "Cererea de egalitate ascunde aproape întotdeauna o cerere de privilegii". Atenienilor le era foarte scumpă ideea de "a fi egali în fața legii (*isonomoi*)" [687]. Acest reziduu se manifestă, în forme active, prin tendința de

> "restabilire a integrității prin operații care se referă la subiecții

care au suferit alterarea” [688].

Pentru a înțelege manifestarea acestui sentiment, trebuie să înțelegem “logica” manifestării alterărilor.

> “Ființa umană apare adesea ca un nucleu a cărui alterare se întinde apoi la diversele grupuri din care omul face parte. Între acestea, cele mai importante sunt: familia, rudenia, grupele etnice, precum trib, cetate, națiune etc. Persistența agregatelor face ca nu numai indivizii, ci şi grupele acestea să dobândească o existență independentă. Alterarea integrității urmează şi o cale inversă: de la grupurile menționate spre individ.” [689]

Alterarea deci se extinde în spațiu, dar şi în timp. Restabilirea integrității îmbracă atât un aspect obiectiv cât şi unul subiectiv referitor la

> “sentimentele persoanelor care recurg la restabilirea integrității:
> 1. sentimentul pe care-l are individul despre integritatea lui şi a tuturor dependențelor sale, cu diversele lor extensiuni, de care am vorbit;
> 2. sentimentul că dacă această integritate a fost alterată, poate fi restabilită;
> 3. sentimente care împing la utilizarea unor mijloace pentru atingerea unui scop” /a.red. [690].

Poate că cel mai important lucru este fenomenologia afectivă a acestui reziduu. El se manifestă, într-un prim strat, ca *remuşcare* (“manifestarea ideii de alterare a integrității”), pentru a răzbate într-un alt strat, sub forma *păcatului*, şi a unei întregi game de *sentimente ale necurățeniei* şi *impurității*. În stratul său de maximă intensitate acest reziduu se manifestă ca *sentiment de copleşitoare culpabilitate. Vina* incendiază lumea în acest strat fenomenologic al acestui reziduu. *Apare în acest cadru al angoasei culpabilității deopotrivă cultura păcatului, a necurățeniei şi o formidabilă cultură a nevoii de purificare*.

Reziduul integrității (individului şi a dependențelor sale) se manifestă aşadar, în straturile lui de maximă intensitate în şi prin intermediul unui uriaş câmp al culpabilității colective. Sunt de făcut două observații cu acest prilej. Aşa cum am remarcat în cazul ascetismului, şi în cazul acestui reziduu al purificării este de observat că există culturi predispuse la manifestările acestui reziduu. Aşa cum reziduul ascetismului antrenează o desconsiderare a corpului tot astfel reziduul purificării

antrenează un câmp de angoase centrate pe motivul culpabilității. Aceste culturi par a fi, într-adevăr, copleşite de angoasa vinovăției. Un adevărat incendiu culpabilizator cuprinde lumea care vine în atingere cu această cultură. Iar cei din cuprinsul ei par a fi şi ei incendiați de obsesia purificării: Pareto crede că în miezul acestor manifestări se află situat reziduul alterării integrității.

> "În Evanghelia lui Marc, fariseii îi reproşează lui Iisus că discipolii săi nu se spală pe mâini înainte de a mânca, cum era obiceiul la toți izraeliții; dar Iisus le răspunde, apoi le explică discipolilor că nu lucrurile materiale sunt acelea care fac omul impur, ci lucrurile morale, precum gândurile păcătoase, adulterul, omuciderea, neruşinarea etc. Timp de secole, creştinii s-au complăcut în a opune religia lor ideală, religiei materiale a izraeliților fără a băga de seamă că prin alte căi reveneau la aceleaşi practici pe care le reproşau fariseilor...." [691] Fiindcă, iată, catolicii cred că un aliment precum carnea mâncată vinerea aduce după sine pătarea şi păcătuirea.

Pareto crede că îndărătul unor doctrine opuse şi deci a unor derivații contrastante pulsează acelaşi reziduu.

Iisus spune, à propos de cele două concepții despre alterare şi purificare:

> "Nu există nimic în afara omului care pătrunzând în el, să-l poată murdări; numai ceea ce vine de la el îl poate murdări" [692].

Acest precept al lui Iisus nu este însă un precept oarecare în tema generală a purificării. Iisus restabileşte ideea naturii curate şi sănătoase şi readuce păcatul şi deci sursa "alterării" în sfera actelor omeneşti. În felul acesta creştinismul scoate natura din sfera culpabilizării întregii firi în care o azvârliseră alte religii şi credințe. Natura nu stă sub semnul pătării. Facerea este curată. Firea toată este prin creație (şi deci în rânduiala divină) nepătată şi sănătoasă. Ceea ce vine de la om "poate păta". "Poate murdări", dar nu murdăreşte fatalmente, ceea ce deja introduce şi în orizontul faptelor omeneşti o distincție între ceea ce este alterat şi ceea ce nu este pătat. Fapta, deci, nu stă sub păcat, prin simpla ei derulare.

> "Prescripțiile biblice, dezvoltate apoi în Talmud, ne dau un exemplu despre o compactă pădure de reguli vizând impuritățile şi purificările .... Obiectele impure sau murdare se dispun într-o

> serie de impurităţi descrescânde, ca de la părinte la fii. La vârful scării, găsim strămoşul necurăţeniilor /*l'ancêtre des immondices*/; urmează părinţii necurăţeniilor şi patru grade de descendenţă cuprinzând fiii necurăţeniilor. Contactul cu necurăţeniile de rang strămoşesc dă naştere anumitor necurăţenii de rang părintesc. Primul grad al necurăţeniilor de filiaţie cuprinde obiectele devenite impure prin contactul cu necurăţeniile de rang părintesc; al doilea grad al necurăţeniei de filiaţie contractează impuritatea prin contactul cu primul grad.... Arhetipul necurăţeniilor /rangul strămoşului/ este cadavrul uman. Necurăţeniile de rang părintesc /prototipurile necurăţeniei/ sunt într-un număr de 32; reptilia, cadavrele animalelor, oamenilor etc. Reptilia sunt enumerate în Biblie. Sunt anumite animale dar care nu se cunosc precis, întrucât interpreţii nu sunt de acord asupra numelor. .... Prototipurile necurăţeniilor sunt în număr de 29. .... Prototipurile murdăriei contaminează oameni şi recipiente .... «Dacă un om a atins o reptilia, el contractează o necurăţenie de primul grad, el contaminează untdelemnul, dacă l-a atins. Dacă, la rândul lui, acesta a venit în atingere cu mierea, o contaminează şi dacă aceasta a venit în contact cu apa, o contaminează; şi astfel, uleiul, mierea şi apa au fiecare gradul unu de necurăţenie». Impuritatea durează un timp mai lung ori mai scurt şi există un mare număr de prescripţii în chestiune....” [693]

Această reprezentare a “naturii murdare” este expresia unei formidabile angoase, a unui reziduu special, care în anumite arii (culturi) şi epoci capătă o formidabilă expansiune, ca şi cum o alterare, ceva special deci, a introdus lucrurile murdare în existenţă.

**Imaginea lumii murdare este deci exprimarea unui reziduu special, a unei teribile nevoi de purificare, care cere întregii naturi să ia parte la actul acesta ca şi cum s-ar afla vinovată ea însăşi de căderea în păcat, de această teribilă alterare.**

La romani, cultura purificării avea, de asemeni, un rol formidabil. Tot astfel la greci. Ceea ce înseamnă că în preziua creştinismului remuşcarea se întinsese în lume, cuprinsese cu valul ei întreaga lume antică. Această formidabilă angoasă se află la baza renaşterii religioase a omului.

**Creştinismul are într-adevăr o funcţie de restabilire cosmică, a echilibrului cosmic (stricat de păcat) în popoare şi în tot universul.**

Totul părea copleşit de necurăţenie, de murdărie şi o formidabilă nevoie de purificare străbate lumea acum. Înomenirea lui Iisus Domnul a purificat lumea. Adică a recreat-o. Religia creştină are deci şi acest înţeles de a fi redus la proporţii suportabile angoasa alterării, a vinei, a culpabilităţii pe care omul n-o mai putea suporta. De n-ar fi apărut creştinismul, omul s-ar fi prăbuşit într-o nebunie a culpabilităţii, nu s-ar mai fi suportat de atâta necurăţenie şi acumulare de păcate.

E interesantă paralela cu ceea ce se întâmplă astăzi în lume. Acelaşi sentiment a cuprins popoarele planetei. În România culpabilizarea a căpătat forme vechi-testamentare. Cineva, un actor invizibil, aruncă asupra poporului român angoasa culpabilizantă.

Tema oraşului murdar, a omului barbar, a poporului nevrednic etc., etc., este aruncată şi ea asupra României. Cine o face şi de ce? Este clar că avem de-a face cu o formidabilă creştere a unei vechi angoase în lume. Să fie românii cei mai predispuşi astăzi la tema necurăţeniei lumii?

Reziduul alterării lumii pare a fi deosebit de intens în arealul culturii româneşti actuale. Chestiunea s-ar cere examinată în alt cadru. [694]

# REALISMUL SOCIOLOGIC ACȚIONALISMUL ŞI TEORIA UTILITĂȚII SOCIALE

## Raționalitate economică si raționalizare socială. Teoria ofelimității şi teoria utilității sociale

***1. V. Pareto şi K. Marx***
***2. Structurile societăţii***
***3. Utilitate şi ofelimitate***
***3. Cele două utilităţi. Utilitatea pentru societate şi utilitatea unei societăţi. Dilema reformatorilor***
***5. Teoria sociologică a utilităţii. Utilităţi, reziduuri, derivaţii***

**1** Ce înțelege Pareto prin societate şi prin sistem social?

Această problematică este acoperită de ultimele trei capitole din volumul al II-lea al **Tratatului de sociologie generală**: "Proprietățile reziduurilor şi derivațiilor", "Forma generală a societății" şi "Echilibrul social în istorie".

**SOCIETATEA, în accepțiunea lui Pareto, reprezintă ansamblul acțiunilor logice şi nonlogico-experimentale (non-logice), iar SISTEMUL SOCIAL reprezintă ansamblul interacțiunilor dintre elementele societății.**

Aceste interacțiuni îmbracă forma dependențelor mutuale. Dacă pentru *definirea societății* este suficientă referirea la teoria reziduurilor şi a derivațiilor, în schimb, cunoaşterea *sistemelor sociale* reclamă recursul la ştiința economiei pure[695].

**Legea fundamentală a unei societăți este, în viziunea lui Pareto, legea circulației elitelor.**

Spre deosebire de Marx, Pareto respinge ideea unei determinări unilaterale a politicului de către social. Această determinare este mutuală şi în anumit situații, politicul este cel preponderent, în raport cu starea şi echilibrul societății, în altele, socialul.

**Când viteza de circulaţie a elitelor este foarte scăzută, structura socială capătă un rol preponderent în relaţia sa cu structura politică. Creşterea vitezei de circulaţie a elitei conferă însă un rol preponderent structurii politice.**

Aşa se face că în perioadele revoluţionare şi postrevoluţionare importanţa elitelor politice este hotărâtoare. Aproape că nimic altceva în afara politicii nu mai contează în asemenea intervale.

Toate aceste aspecte se referă la teoria sistemului social şi trebuie precizat că Pareto este primul mare teoretician al sistemelor şi cel dintâi care a introdus teoria sistemelor în sociologie. O schiţă de teorie a sistemelor avem şi la Comte şi la Spencer, dar cel ce-a legat analiza societăţii de legile sistemelor (legea echilibrului dinamic, legea dependenţelor mutuale, legea invarianţei, legea circuitului sistemic etc) a fost Pareto. O să revenim asupra chestiunii.

Ion Ungureanu a examinat asemănările dintre "paradigma ciclurilor dependenţei mutuale" şi modelul analizei sistemice. Ciclurile dependenţei mutuale descriu un sistem. Acesta poate fi utilizat într-un demers de analiză sistemică, folosită în vederea explicării societăţilor concrete. Acesta este şi punctul în care Ion Ungureanu consemnează "limita" teoriei marxiste în genere despre societate, care **confundă o "structură sociologică"** (teoria despre bază şi suprastructură) **cu o structură socială (reală, empirică).** Or, arată I. Ungureanu, aceasta este doar un caz particular al sistemului social (sociologic) descris integral de cele patru cicluri ale dependenţei mutuale la care ne vom referi mai încolo[696].

Ion Ungureanu depăşea reducţionismul marxist, se elibera de marxism în plină epocă marxistă, adică într-o vreme în care stilul marxist de gândire era singurul admis în societate, când politica economică şi deci practicile economiei, erau integral guvernate de "legile marxismului", ca de o religie. Este un exemplu clar de infirmare a tezei lui Marx după care baza economică, structura socială şi politică, determină concepţiile teoretice, ideologiile, stilul de gândire şi deci modelele gândirii (direcţii şi structurare). În aceeaşi perioadă, ocupându-mă de geneza "culturii moderne" româneşti constatam că teoria lui Marx nu "funcţionează" pe cazul răsăritean şi că textul valabil, produs de Marx în această chestiune a fost o celebră scrisoare către Vera Zasulici, o socialistă rusă, în care Marx recunoştea că teoria lui din **Capitalul** nu se aplică *tale quale* pe cazul Rusiei, în genere, al Europei răsăritene. Am subliniat cu acel prilej ideea prof. H. H. Stahl, conform căreea opera lui Marx, **Capitalul**, era doar o monografie a unui mod de producţie capitalist din metropola europeană şi

deci n-avea valabilitate dincolo de cazul englez. Am dezbătut chestiunea într-o carte a mea, **Sincronism european şi cultură critică românească**, îndrăznind să afirm că, pentru cazul "periferiei", primele "scrieri sociologice" valabile aparţin lui M. Eminescu. Un literator a răstălmăcit atunci totul susţinând cum că l-aş fi făcut pe Eminescu marxist, atât era de puternică ideea că numai Marx putea spune lucruri valabile. Observaţia mea se baza tocmai pe distincţia dintre teorie şi paradigmă (concepţie), respectiv pe evidenţierea polemicii lui Eminescu tocmai cu marxismul fraţilor Nădejde. Această diferenţă între teorie şi paradigmă face posibilă înscrierea unor teorii care se întemeiază pe paradigme diferite, chiar opuse (cum era paradigma marxistă şi cea weberiană în chestiunea capitalismului), în aceeaşi serie, în raport cu problema cercetată, care, în acest caz, era aceea a capitalismului "periferial".

Încât, fără a fi marxist, Eminescu se află în aceeaşi serie a teoriilor periferialismului economic cu Marx, dar în capul seriei, dată fiind preponderenţa problematicii respective în analizele eminesciene.

**Rezemat pe o bună cunoaştere a lui Pareto, I. Ungureanu a instaurat un stil de gândire bazat pe o libertate deplină faţă de orice "teorie", inclusiv faţă de marxism, făcând constatarea că marile teorii trebuie folosite ca paradigme nu ca descriptori de sisteme reale (concrete, empirice).**

Această încredinţare venea dinspre buna asimilare a lecţiei paretiene. Pareto şi-a construit paradigma în răspăr cu spiritul epocii. Una dintre ideile înrădăcinate în mentalitatea dominantă a acestei epoci era cea darwinistă (pe lângă cele hedonistă, individualistă, evoluţionistă etc.). Darwinismul social era seducător şi teza sa principală era aceea a luptei pentru supravieţuire şi a selecţiei naturale. Aplicată societăţii, aceasta conducea la "biologism social". Societăţile umane nu pot fi asimilate nici modelelor biologice, nici acelor modele de societăţi raţionale, imaginate de contractualişti.

2 Ne putem imagina, precizează Pareto,

> "două tipuri extreme de societăţi abstracte. 1. O societate în care acţionează numai şi exclusiv sentimentele, fără raţionamente de nici un fel. Foarte probabil, societăţile animale se apropie mult de acest tip. 2. O societate în care acţionează exclusiv raţionamentele logico-experimentale" [697].
>
> "Societăţile umane, observă Pareto, se află într-o stare

> intermediară, între cele două tipuri indicate. Forma lor este determinată nu numai de circumstanţele exterioare, ci şi de către sentimente, interese, raţionamente logico-experimentale în raport cu satisfacerea sentimentelor şi intereselor, precum şi de către derivaţii care exprimă şi uneori fortifică interesele şi sentimentele şi care servesc, totodată, ca mijloc de propagandă" [698].

Societatea este aşadar ansamblul reziduurilor, derivaţiilor, intereselor şi raţionamentelor logico-experimentale. Între toate acestea, definitorii pentru structura socială sunt reziduurile şi derivaţiile, adică cele care compun sfera acţiunilor non-logice.

**Corespondentul structural al intereselor este structura economică, al raţionamentelor logico-experimentale, structura ştiinţei (a cunoaşterii ştiinţifice şi a tehnologiei), al derivaţiilor, structurile culturale.**

**Circulaţia elitelor reprezintă elementul definitoriu al structurii politice.**

**Acestea alcătuiesc, împreună, STRUCTURILE SOCIETĂŢII. Ansamblul dependenţelor lor mutuale reprezintă SISTEMUL SOCIAL[699].**

Cauzele exterioare, de ordin material, se află într-o anumită relaţie cu reziduurile, expresiile şi sentimentele. Această relaţie însă nu este cea descrisă de darwinismul social, în sensul că reziduurile nu sunt determinate unilateral de "condiţiile de supravieţuire". În absenţa unei concordanţe minime, "popoarele dispar".

> "Dacă modurile de a gândi şi de a simţi ale oamenilor sunt incompatibile cu exigenţele vieţii colective, societatea nu poate dura" [700].

Cum elitele sunt cele care imprimă, prin reziduurile lor, direcţia de afirmare a unei societăţi, ne dăm seama cât de importantă este compoziţia lor pentru un popor.

Prin urmare, societăţile umane nu sunt determinate unilateral de "mediul natural", dar nu sunt determinate nici exclusiv de "raţiune". Influenţa mediului natural este "înscrisă în sentimentele şi reziduurile omului", dar, structurile reziduale se manifestă în şi prin conduite de raţionalizare umană, astfel încât societatea nu este nici naturală, nici raţională, ci o combinaţie *sui-generis* a celor două structuri, între care există deopotrivă compatibilitate şi incompatibilitate. Această structură

mixtă, intermediară este, cel mai bine descrisă de relația dintre reziduuri şi derivații.

Nu există societăți determinate exclusiv de rațiune şi nici societăți determinate exclusiv de mediul natural. În al doilea rând, trebuie să ținem seama de, toate elementele societății: reziduuri, derivații, interese, raționamentele logico-experimentale, circulația elitelor. De asemenea, schema analitică evidențiază noțiunile pe care trebuie să le analizăm, în vederea analizei societății. Între acestea, cele dintâi care se cer definite sunt cele de "utilitate", "ofelimitate", "eterogenitate", "interese" şi "circulație a elitelor.

> "O societate determinată exclusiv de rațiune, precizează Pareto, nu există şi nu poate exista; şi aceasta nu pentru că prejudecățile omului l-ar împiedica să urmeze învățăturile rațiunii, ci şi pentru că datele problemei pe care le vrea rezolvate prin raționament logico-experimental sunt deficitare. Aici apare indeterminarea noțiunii de utilitate. Noțiunile pe care indivizii le au cu privire la ceea ce este bine pentru ei înşişi sau pentru alții sunt esențialmente eterogene şi nu există nici un mijloc spre a le reduce la unitate" [701].

Problema utilității este, deci, şi ea una a sociologiei. Raționamentul logico-experimental nu poate determina scopurile ultime ale acțiunii. Determinarea scopurilor este un produs al alegerii "libere" şi deci al acțiunii non-logice (intervenția reziduurilor). Pe de altă parte, cum am arătat, influența mediului natural este "înscrisă" în sentimente şi reziduuri (dată fiind minima adaptare a celor două planuri), iar acestea sunt eterogene de la un individ la altul. Conduita indivizilor şi a societăților se află şi sub influența intereselor astfel că este necesar să lămurim în continuare aceste două noțiuni: interese, şi utilități.

"Indivizii şi colectivitățile sunt împinşi, deopotrivă de către instinct şi de către rațiune, să-şi însuşească bunurile materiale utile sau doar agreabile vieții;/motivația conduitelor/ este determinată de asemenea şi de căutarea considerației şi a onoarei. Putem da numele de "interese" ansamblului acestor tendințe. Acest ansamblu joacă un rol foarte mare în determinarea echilibrului social" [702].

**Interesele sunt, aşadar, acele tendințe latente, care îmbracă forme instinctive şi raționale, în raport cu obținerea bunurilor materiale, cu nevoia de stimă şi căutare a fericirii.**

**Prin urmare, putem întreprinde studiul conduitei umane luând**

**ca normă de cercetare "satisfacția individului". Așa a procedat economia şi a ajuns la studiul a ceea ce a denumit utilitatea economică sau ofelimitatea.**

Există deci acțiuni utile pentru individ. Acestea sunt cele care îi aduc satisfacție. Orice individ încearcă să obțină pentru sine un maximum de satisfacție în raport cu resursele accesibile lui. Problema se complică însă de îndată ce ne dăm seama că un individ poate alege să sufere fizic pentru a se bucura moral. Ce este aşadar lucrul cel mai profitabil pentru individ? Este mai avantajos să caute bogăția ori să se preocupe de altceva? [703] Utilitatea poate fi definită ca stare limită spre care tinde un individ sau o colectivitate. Dar această stare e definită pe o scară a preferințelor. "De exemplu, dacă fixăm, ca stare limită pentru un popor, prosperitatea materială", aceasta se va deosebi mult de starea limită a ascetului. Utilitatea poate fi puterea militară, prosperitatea etc. În cadrul societății există diferite categorii de utilitate astfel că pentru o societate utilitatea poate fi concepută ca "putere maximă pe scena internațională" ori ca "prosperitate maximă" sau ca "justiție maximă".

**"Utilitatea socială" este, deci, o "anumită stare limită de care presupunem că un individ ori o colectivitate se apropie"** [704].

Aceasta este susceptibilă de fluctuații cantitative şi calitative de la un individ la altul, de la un grup la altul şi deci "poate fi definită doar pe baza criteriului ales de către sociolog". Pentru a înlătura această confuzie posibilă, s-a introdus termenul de "ofelimitate", prin care definim satisfacția pe care un individ o obține în raport cu ierarhia strictă a preferințelor sale şi a mijloacelor lui.

Scara ofelimității este deci un cadru de acțiune logică fiindcă este normal să presupunem că oricine acționează spre a-şi maximiza ofelimitatea pe scara lui de preferințe. Scara ofelimității presupune deci că individul este "singurul judecător al scării sale de preferințe" astfel că transferul conceptului în analiza societății întâmpină piedici care derivă din cealaltă proprietate a societăților: eterogenitatea indivizilor şi a grupurilor.

În baza eterogenității sociale înțelegem că într-o societate există mai multe scări ale preferințelor, astfel încât ceea ce este util pentru unii este dăunător pentru alții.

**Prin urmare, distincția dintre ofelimitate şi utilitate ne ajută să nu mai confundăm sensul economic al utilității cu cel sociologic.**

Pe de altă parte, este necesar ca şi în cazul utilității să distingem diversele situații posibile în raport cu sistemul de referință care poate fi unul dintre acestea: individ, familie, colectivitate, națiune, rasa umană.

În al doilea rând, e necesar să distingem utilitățile directe de raporturile lor mutuale.

În acest sens, Pareto ne propune să deosebim următoarele genuri de utilități:

a) utilitatea individului;

$a_1$) utilitate directă;

$a_2$) utilitate indirectă, obținută întrucât individul face parte din colectivitate;

$a_3$) utilitatea indirectă, în raport cu utilitățile altor indivizi.

b) utilitatea unei colectivități (cu genurile utilităților directe şi indirecte, stabilite ca şi în cazul individului) [705].

Dacă putem da indici diverselor utilități, obținem, prin adiționare, utilitatea totală (a individului sau a colectivității). Tot astfel putem stabili un "maximum de utilitate": indicele de utilitate al stării limită spre care tinde un individ (ori o colectivitate). Aceasta are un indice mai mare decât indicii tuturor stărilor intermediare, care conduc spre starea limită.

**Cum se pune problema stabilirii maximului de ofelimitate pentru o colectivitate în economie şi în sociologie?**

Mai întâi se cuvine să observăm că, sociologic vorbind, utilitățile nu pot fi adiționate întrucât utilitățile diverşilor indivizi sunt eterogene şi tot astfel, ale diverselor colectivități. Pentru a depăşi impasul, este necesar să găsim un mijloc prin care putem face ca aceste

> "utilități să depindă de cantități omogene, pe care le vom putea apoi adiționa" [706].

Economia pură distinge două situații semnificative
În prima,

> "pe care o vom denumi P, mişcările sunt de aşa natură încât acționând în interesul unor indivizi, se aduc daune în mod necesar altora.
> În a doua situație, pe care o vom numi Q mişcările sunt de aşa natură că se poate acționa fie în interesul, fie în detrimentul tuturor indivizilor fără excepție" [707].

Când colectivitatea se află într-un punct Q, ea se poate îndepărta de el atâta cât este în avantajul tuturor.

> "Când ea ajunge în punctul P e necesar ca, pentru a decide dacă se opreşte ori îşi continuă mişcarea, să recurgă la consideraţii străine economiei: în termeni de utilitate socială, etică, în raport cu stabilirea opţiunii cu privire la indivizii în interesul cărora este convenabil să acţionăm sacrificându-i pe alţii etc. Din punct de vedere economic, odată ce colectivitatea a parvenit în punctul P, este necesar să se oprească. Acest punct are deci, un rol analog celui în care s-a obţinut maximum de ofelimitate individuală şi la care, în consecinţă, individul se opreşte. Din cauza acestei analogii, îl numim: punct de maximă ofelimitate pentru colectivitate" [708].

Aşadar, dacă prin analogie, considerăm societatea ca o persoană, ea va avea un maximum de ofelimitate:

> "adică vor exista puncte în care ofelimitatea colectivităţii va fi maximă" [709].

Cum însă colectivitatea este compusă din indivizi şi grupuri ale căror ofelimităţi nu pot fi comparate întrucât sunt "cantităţi eterogene", nu putem spune că există un maxim de ofelimitate al colectivităţii.

> "Un maxim de ofelimitate pentru colectivitate poate exista pentru că este determinat independent de orice comparaţie între ofelimităţile indivizilor diferiţi" [710].

Ideea unui maxim de ofelimitate al colectivităţii este un nonsens sociologic fiindcă o colectivitate nu este similară unei persoane unice, înzestrată cu o singură scară de preferinţe.

Ne aflăm iată, în faţa problemei diferenţei dintre raţionalitatea economică şi raţionalitatea socială. Există, ne previne Pareto, o raţionalitate economică **pentru** o societate dar nu putem vorbi despre o raţionalitate economică **a** societăţii, **ci, cel mult, despre o raţionalizare socială, adică despre un mod de utilizare socială a raţionalităţii economice.**

Extinzând consideraţiile de până aici la sociologie, vom face observaţia că

> "fiecare individ, în măsura în care acționează logic, se străduieşte să-şi maximizeze utilitatea individuală" [711].

Să presupunem că o parte a

> "legăturilor pe care le impune autoritatea publică au fost suprimate fără a fi înlocuite". "O infinitate de poziții de echilibru devine posibilă ... Autoritatea publică intervine pentru a impune unele şi a le suprima pe altele. Să presupunem că ea acționează logic şi în scopul de a obține o anumită utilitate" (caz rar, dar, teoretic, posibil) [712].

În acest caz ea va compara diversele utilități, după anumite criterii. Cu ajutorul unor coeficienți stabiliți pe baza comparării tuturor utilităților de care are cunoştință, ea va face, din cantitățile eterogene, cantități omogene.

> "În felul acesta poate adiționa cantitățile obținute şi deci poate determina punctele de genul P." [713]

În sociologie se poate

> "considera o colectivitate, dacă nu ca o persoană, cel puțin ca o unitate. Ofelimitatea unei colectivități nu există. Putem considera, la rigoare, utilitatea unei colectivități. iată de ce în economia pură, nu există pericolul de a confunda maximul de ofelimitate pentru o colectivitate cu maximul de ofelimitate al unei colectivități, care nu există; pe câtă vreme, în sociologie, e necesar să nu confundăm maximul de utilitate pentru o colectivitate cu maximul de utilitate al unei colectivități, pentru că există amândouă" [714].

Creşterea populației, de exemplu, este utilă colectivității pentru că ea înseamnă, până la o limită, creşterea puterii sale militare şi politice. Creşterea peste această limită care reprezintă maximul de utilitate al colectivității, aduce sărăcirea şi declinul întregii colectivități. Privită ca utilitate pentru colectivitate, trebuie să cercetăm

> "în ce proporții diversele clase sociale se bucură de această creştere a puterii militare şi politice şi care este proporția diferențiată a sacrificiului fiecăreia pentru dobândirea acestei

creşteri.” [715]

Pentru clasele guvernate, această creştere apare ca un sacrificiu astfel că ele vor percepe creşterea numărului de copii ca o sursă de creştere a puterii şi câştigurilor guvernanţilor.

**Problema este deci, aceea a unui maximum de utilitate pentru colectivitate nu a unui maxim de utilitate al colectivităţii (de vreme ce creşterea populaţiei nu aduce câştiguri şi satisfacţii maxime tuturor claselor).**

> “Contează mai puţin derivaţiile pe care /oamenii/ le folosesc, precum acelea ale religiei socialismului sau pacifismului: trebuie să vedem ce este dedesubt” [716].

Adeseori se confundă problema maximului de utilitate pentru colectivitate cu problema maximului de utilitate al colectivităţii. Această confuzie convine mai ales claselor guvernante care sunt interesate să convingă clasele guvernate că există, oricum, o utilitate indirectă care schimbă în avantaj sacrificiul care se cere acestor clase.

Pe confuzia dintre cele două utilităţi se bazează critica teoriei malthusiene. **În Eseu asupra principiului populaţiei**, Malthus a înţeles distincţia dintre utilitatea unei colectivităţi şi utilitatea pentru o colectivitate. El s-a străduit să demonstreze că o sporire a populaţiei nu este utilă în mod absolut, ci că există diferite puncte de vedere ce trebuie examinate în chestiune şi că

> “în anumite cazuri o diminuare a populaţiei poate fi utilă pentru colectivitate” [717].

Să presupunem că o colectivitate are de ales între a fi bogată în condiţiile unei mari inegalităţi de venituri pentru membrii săi sau a fi săracă dar cu venituri aproape egale. Din perspectiva “maximului de utilitate al colectivităţii se poate recurge la prima stare”;

> din perspectiva “maximului de utilitate pentru colectivitate, însă, se poate recurge la cea de-a doua stare.” “Zicem se poate, pentru că efectul va depinde de coeficienţii folosiţi pentru a aduce la

> omogenitate utilitățile eterogene ale diferitelor clase sociale. Admiratorul «supraomului» va da un coeficient aproape egal cu zero utilității claselor inferioare şi va obține un punct de echilibru care se apropie mult de prima stare. Cel atras de egalitate va da un coeficient ridicat utilității claselor inferioare şi va obține un punct de echilibru care se va apropia mult de starea a doua. N-avem alt criteriu pentru a alege între cele două stări decât sentimentul" [718].

Pentru a soluționa problema formei sociale celei mai bune, reformatorii cred că rezolvă problema obiectivă în raport cu întrebarea: "Care este forma socială cea mai bună?", când, în realitate, ei rezolvă această problemă subiectivă: "Care este forma care satisface cel mai bine sentimentele mele?". Pentru a rezolva chestiunea diversității opiniilor asupra utilității se recurge la derivații.

**"Trebuie să conchidem nu că este imposibilă rezolvarea problemelor în care sunt implicate, în acelaşi timp, diferite utilități eterogene, ci că, pentru a aborda aceste utilități eterogene, trebuie admisă o ipoteză care le face comparabile. Când aceasta lipseşte, a aborda chestiunea este inutil; derivația, acoperind anumite sentimente, este aceea asupra căreia trebuie, în consecință, să ne fixăm atenția"** [719]

3 Distincția dintre maximul de utilitate **al** unei colectivități şi maximul de utilitate **pentru** o colectivitate este nivelul suprem al teoriei utilității. Maximul de utilitate **pentru** o colectivitate este, cum am arătat, punctul dincolo de care nu se mai poate spori utilitatea unui individ dintr-o colectivitate fără a o diminua pe a altuia. Până la acel punct spunem că optimul n-a fost încă atins şi încă se poate înainta pe calea sporirii utilității. Acest maxim de utilitate pentru colectivitate cere, sociologic, un criteriu.

În economia pură, baza definirii utilității este ofelimitatea (satisfacerea indivizilor după propriile scări şi sisteme de preferințe) şi economiştii sfătuiesc guvernanții să meargă până la punctul maximei utilități pentru colectivitate.

> "Când colectivitatea se află în punctul Q de la care se poate îndepărta cu avantajul tuturor indivizilor, procurându-le satisfacții mai mari, ... e convenabil să nu te opreşti în acel punct, ci să te îndepărtezi de el atât cât se menține avantajul tuturor" [720].

Sunt de făcut două observații esențiale:

1. În "definirea" utilității, economistul are în vedere maximul de

ofelimitate şi, ca atare, este nevoit să conceapă colectivitatea ca o persoană. De îndată ce admite ideea eterogenității sociale el trebuie să admită şi ideea că utilitățile sociale sunt "cantități eterogene" ce nu pot fi adiționate.

2. În consecință, situând problema în cadru social, economistul este nevoit să admită ideea unui criteriu pe baza căruia se poate alege între diferitele "utilități sociale".

**Prin urmare, dacă în determinarea ofelimității, individul acționează logic, în definirea utilității intervine un criteriu de alegere.**

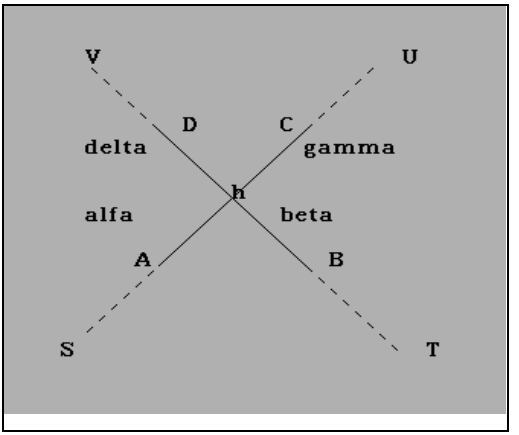
Când defineşte utilitatea socială, atât economistul cât şi sociologul procedează rezidual, acționează adică non-logic, pe baza sentimentelor (reziduurilor). Aceasta este principala distincție între raționalitatea economică (ilustrată de teoria ofelimității) şi raționalitatea socială (care este non-logică, ceea ce nu înseamnă i-logică), definită de teoria reziduurilor. De aceea, sociologia completează economia, printr-un capitol care se referă la "compoziția utilităților, a reziduurilor şi a derivațiilor" în care este examinat rolul reziduurilor în variația utilităților.

**Utilitățile sociale variază nu după criterii logico-economice ci după criterii non-logice reziduale. Iată, dar, care este marea diferență dintre ştiința economiei şi ştiința sociologiei.**

Economia eşuează exact la hotarul în care începe splendoarea şi triumful sociologiei, ceea ce înseamnă că o raționalizare economică a societății este o iluzie şi de fapt o "derivație", adică justificarea la care recurg elitele tehnocratice pentru a-şi impune criteriile lor de definire a "utilității sociale". În absența sociologiei ei pot fi, în cel mai bun caz, ideologi. Se cere deci precizat că utilitățile complexe rezultă din compoziția reziduurilor şi a derivațiilor nu din criterii de raționalitate economică (definiți de teoria ofelimității). Starea unui individ poate fi definită printr-un punct **h** căruia i se poate asocia un indice de ofelimitate în raport, deci, cu scara preferințelor sale. Acest punct **h** nu se află numai sub acțiunea cauzalității (factorului) economice (descrise de teoria ofelimității) ci este "supus unor forțe de direcție, A,B,.... Şi de intensitate, $\alpha$ , ß....". Acestea, forțele de direcție şi de intensitate, țin de reziduurile individului respectiv. Între aceste reziduuri (indicate prin direcția şi intensitatea forțelor reziduale ale individului) există o dependență mutuală, astfel că punctul **h**, ca punct de echilibru al individului, ori al colectivității, reproduce dependența mutuală, directă şi indirectă, a reziduurilor.

**Prin urmare, un punct h, ca punct de maximă utilitate pentru un individ ori o colectivitate, reproduce influența compusă a reziduurilor şi derivațiilor individului sau colectivității respective.**

Dacă desemnăm forțele de direcție (reziduuri) prin A, B, C, D, intensitățile lor prin $\alpha$ , ß, $\gamma$ , $\delta$ şi derivațiile lor prin S, T, U, V, ... putem trasa schema de mai jos referitoare la acțiunea compusă a tuturor acestor factori asupra punctului de maximă utilitate **h**, ca punct de echilibru al unui individ sau al unei colectivități.




Din figura respectivă putem deduce uşor că variația utilității depinde de acțiunea, nu a unui reziduu ori al altuia, ci al rezultantei forțelor manifestate prin aceste reziduuri. Direcția în care se va mişca individul va fi dată de rezultantă, astfel, că derivațiile se află întotdeauna la distanțe variabile față de direcția reală de mişcare a individului sau a colectivității.

**Prin urmare, ghidul cercetătorului va fi acea rezultantă, nu derivațiile respective.**

> "Derivația indică numai direcția în care mişcarea tinde să se producă, şi nu limita la care va ajunge individul" [721].

Mergând spre acea stare limită, utilitatea va creşte, dar dacă individul, ghidat de o derivație dată, va trece dincolo de acea stare, atunci utilitatea urmează să scadă şi se va preschimba în dezavantaj. Prin urmare, numai rezultanta diverselor clase de reziduuri va influența utilitatea astfel că, dacă un ansamblu de reziduuri dintr-o clasă, A,B,...., rămâne constant, reziduurile A pot diminua fără ca X, adică rezultanta, să varieze.

**Prin urmare, rezultanta este aceea care generează utilitatea.**

Jocul acestui raport dintre sentiment (reziduuri) şi criteriile logico-experimentale influenţează şi rolul derivaţiilor. Astfel,

> "dacă din punct de vedere logico-experimental /raţionalitate intrinsecă/, o derivaţie pare a fi capabilă mai mult ca altele să sporească utilitatea, nu putem conchide că tocmai astfel se va întâmpla în realitate. Se prea poate ca derivaţia care, prin ea însăşi, pare mai utilă, să corespundă unor sentimente mai dezavantajoase decât cele cărora le corespunde o derivaţie, care, prin ea însăşi, pare mai puţin utilă" [722].

Problema aşadar, este una cantitativă, nu calitativă. Este necesar să verificăm

> "proporţiile în care consecinţele unei derivaţii **S** pot fi utile societăţii în combinaţie cu consecinţele altor derivaţii, **T**, **U**, **V** .... Şi nu .... dacă **S** este utilă sau dăunătoare societăţii, problemă care n-are nici un sens" [723].

În general, derivaţiile nu ţin cont de acest aspect cantitativ ci numai de cel calitativ, dar în realitate, problema este una cantitativă. În concluzie, trebuie precizat că analiza utilităţii şi a relaţiilor dintre utilitate şi reziduuri şi dintre fiecare în parte şi derivaţii se bazează pe principiul dependenţelor mutuale, directe şi indirecte.

**Nici reziduurile, nici derivaţiile nu acţionează separat una asupra alteia, respectiv, asupra utilităţilor ci în forma compusă a dependenţelor mutuale.**

**Problema analizei sistemului social este deci una a determinării ciclurilor dependenţelor mutuale.**

Cu analiza acestora trecem aşadar de la teoria societăţii la teoria sistemului social. Punctul suprem al întregului demers paretian va fi derivarea legii fundamentale a echilibrului dinamic al societăţii, legea circulaţiei elitelor.

# REALISMUL SOCIOLOGIC
# ACȚIONALISMUL ŞI TEORIA ELITELOR

## Circulatia elitelor

### 1. Ce este elita?
### 2. Selecţia socială negativă. Circulaţia elitelor
### 3. Clasă pozitivă, clasă negativă
### 4. Aristocraţie şi religie
### 5. Elite vulpi, elite lei
### 6. Sistemul social. Ciclurile dependenţelor mutuale

1 Reziduurile au o distribuție eterogenă în cadrul unei populații. De la un individ la altul, de la o grupare la alta, apar diferențe în ceea ce priveşte ponderea, tipul şi intensitatea reziduurilor în compoziția psihologică şi socială a conduitei individuale şi colective. Unul este mai combinator, altul este mai conservator, unul este mai egoist, altul e mai altruist, unul are o mai mare nevoie de uniformitate (asemănare) cu ceilalți, altul, dimpotrivă, are o mare nevoie de personalizare, de integritate personală etc. Prin urmare,

> "societatea umană nu este omogenă: oamenii sunt diferiți fizic, moral, intelectual." [724]

Mai apoi, clasele sociale nu sunt integral separate. Există "numeroase moduri ale amestecului" claselor şi grupurilor sociale. Toate acestea ne îngăduie să vorbim despre o eterogenitate socială şi deci despre societăți eterogene, nu omogene.

**Eterogenitatea socială face posibilă şi reclamă circulația socială a indivizilor şi deci a reziduurilor de la un grup social la altul.**

Această circulație, aşadar, este prima consecință sociologică a eterogenității sociale. Încât, fenomenul pe care trebuie să-l examinăm la acest nivel, în acest cadru, este acela al circulației sociale şi al modurilor

acesteia.

Examinarea acestui fenomen cuprinde două chestiuni distincte:

a) chestiunea grupurilor sociale semnificative (număr şi tipuri) în raport cu structura eterogenă a societăţii;

b) chestiunea modurilor de circulaţie între aceste grupuri.

Analizând, problematica eterogenităţii sociale, Pareto constată că, atât gruparea socială cât şi circulaţia socială se desfăşoară în baza unor regularităţi care au rang de "legi sociologice". Acestea sunt două: "legea elitelor" şi legea "circulaţiei elitelor".

**Prima lege se referă la modul în care se grupează indivizii şi ne previne că în cadrul procesului de grupare socială există tendinţa spre polarizarea socială a unui grup superior numit elită şi a unei grupări inferioare numite masă.**

**Prin urmare, distribuţia reziduurilor, a caracterelor intelectuale, a meritelor morale etc., nu se desfăşoară la întâmplare ci după legea acestei polarizări între elite şi mase.**

**Cea de-a doua lege, ne previne că procesul recrutării indivizilor de elită nu se desfăşoară strict în interiorul elitei (grupului superior) ci în şi din toată populaţia, astfel încât între elită şi masă se desfăşoară un continuu proces de circulaţie. Acesta este denumit de către Pareto "circulaţia elitelor" şi această circulaţie are un caracter necesar, ceea ce ne permite să vorbim despre el ca despre o lege sociologică.**

**Ori de câte ori procesul de circulaţie a elitelor este împiedicat, sunt întrunite condiţiile violenţei sociale.**

Aşadar, *violenţa socială* are, în sistemul sociologic paretian aceeaşi funcţie teoretică şi deci aceeaşi semnificaţie ca şi conceptul de *anomie* în sistemul sociologic durkheimist. Cele două concepte fac parte din ceea ce s-ar numi teoria sau "paradigmele" dezechilibrului social.

Vom examina mai încolo paradigma paretiană a "violenţei sociale" când ne vom referi la teoria folosirii forţei în societate. Aceasta este o paradigmă de sine stătătoare, ceea ce înseamnă că poate fi decupată şi utilizată, dimpreună cu alte paradigme, pentru analiza dezechilibrelor sociale (care, în viziunea lui Durkheim, îmbracă forma anomiei, pe când, în viziunea lui Pareto, îmbracă forma violenţei sociale, concept, pe care-l lăsăm deocamdată nedefinit).

**Aşadar, ce este elita?**

> "Noţiunea principală a termenului de elită, scrie M. Kolabinska, în lucrarea ei **La circulation des élites en France**, citată de V. Pareto, este cea de superioritate.... într-un sens larg, eu înţeleg prin elita unei societăţi acei oameni care posedă calităţi de inteligenţă, de caracter, de capacitate de orice gen, de direcţie, de nivel remarcabil. Exclud, în acelaşi timp, integral, orice apreciere asupra meritelor şi utilităţilor acestor clase /de oameni/"[725].

Analiza elitelor, deci, face abstracţie de aspectele privind natura bună sau rea, utilă sau inutilă, blamabilă sau lăudabilă, a diverselor caracteristici ale oamenilor, concentrându-se strict asupra "gradului, a nivelului acestor caracteristici". Teoria elitelor ne cere, deci, să facem abstracţie de "etica unor calităţi" sau caracteristici şi să ţinem seama doar de gradul (nivelul) lor. Altminteri spus,

> "ce indice cantitativ putem atribui fiecărui om în privinţa gradului în care acela posedă o caracteristică dată." [726]
> "Presupunând că se pot atribui indici fiecărui individ, în raport cu branşa lui de activitate, prin care putem caracteriza capacităţile sale în maniera în care punctăm performanţele la un examen la diferite materii şcolare, vom fi în măsură să atribuim celui care excelează în profesiunea lui indicele 10, iar celui care nu reuşeşte să aibă nici un client îi vom da 1, spre a putea să-i dăm 0 celui care este cu adevărat cretin" [727].

Celui ce-a câştigat milioane îi dăm 10, celui ce-a câştigat câteva mii îi dăm 6 şi celui care reuşeşte doar să nu moară de foame îi dăm 1[728].

> "Femeii politice, precum Aspasia lui Pericle, Mentenon a lui Ludovic al XIV-lea, Pompadour a lui Ludovic al XV-lea, care au ştiut să capteze graţia celor puternici, şi care au jucat un rol în guvernarea pe care ei au exercitat-o, le vom da note de 8 şi 9. Destrăbălatei care nu face decât să satisfacă senzualitatea bărbaţilor şi n-are nici o influenţă asupra treburilor publice, îi vom da nota 0 ... Unui poet ca Musset îi vom da 8 sau 9 după gust. Unui făcător de rime care-i face pe oameni să fugă recitându-şi sonetele, îi vom da 0" [729].

În toate aceste cazuri, Pareto ne previne să nu prejudecăm problema elitelor prin

> "întrebări pe care le-am putea pune asupra eticii acestor calităţi

ori asupra utilității lor sociale” [730].

“*Să formăm deci o clasă dintre cei care au indicii cei mai ridicați în ramura în care-şi desfăşoară activitatea, şi să dăm acestei clase numele de elită /s.red/* .... Pentru studiul pe care-l vom întreprinde asupra echilibrului social, e bine să divizăm această clasă în două. Vom pune într-o parte pe cei care, direct sau indirect, joacă un rol notabil în guvernare; ei vor constitui elita guvernamentală /s.n/. Restul va forma elita non-guvernamentală” [731].

Decuparea elitei ne previne asupra restului populației, care va alcătui împreună o categorie aparte.

“Avem deci două pături în populație: 1. pătura sau stratul inferior, clasa străină elitei ...; 2. pătura sau stratul superior, elita, care se divizează în două: a) elita guvernamentală şi b) elita nonguvernamentală” [732].

Altminteri spus, este necesar să cercetăm modul în care "diversele grupuri ale populației se amestecă", adică modul în care indivizii circulă de la un grup la altul.

**Acest proces este numit de către Pareto “circulație socială” şi când se iau în considerare cele două grupări mari ale populației – elitele şi restul populației – procesul de circulație între acestea poartă denumirea de “circulație a elitelor”.**

În această circulație socială în general, indivizii care circulă de la un grup la altul poartă cu ei şi anumite tendințe latente, anumite sentimente, anumite aptitudini. Legea cea mai generală care guvernează această circulație, crede Pareto, este aceea care conduce la aşezarea celor cu indici superiori de excelență într-o clasă superioară, iar a celor cu indici inferiori de excelență, într-o “masă” inferioară.

Fără a fi excluse şi alte tipuri de circulație socială, curentul cel mai puternic şi care imprimă regularitățile lui întregii societăți este acela dintre elite şi masă şi se numeşte **circulație a elitelor. El are statut legic şi Pareto crede că această lege este legea fundamentală a echilibrului social.**

Prin urmare, tot ceea ce influențează echilibrul social într-o direcție ori în alta, stă sub semnul acestei legi sociologice de maximă generalitate. Problema acestei circulații comportă două laturi, după cum este privită la nivelul aceluiaşi grup sau al circulației între grupuri diferite.

Mai întâi trebuie să avem în vedere raportul dintre ansamblul

grupului şi numărul celor care fac parte din el fără a poseda "caracterele cerute" de această apartenenţă. În al doilea rând, în privinţa circulaţiei între grupuri diferite, trebuie să avem în vedere două aspecte:

a) procesul de circulaţie (trecerea de la un grup la altul);

b) intensitatea acestei "circulaţii" sau "viteza de circulaţie" (p. 1300).

Cât priveşte viteza de circulaţie, vom sesiza că aceasta

> "nu trebuie privită doar într-o manieră absolută, ci de asemenea şi în raport cu cererea şi oferta de anumite elemente. De exemplu, o ţară care trăieşte în stare paşnică are nevoie de puţini soldaţi în clasa guvernantă deşi producţia de soldaţi în clasa guvernantă poate fi excedentară în raport cu proporţia nevoilor" (ibidem).

Ţinând seama de toate tipurile de circulaţie şi de numărul grupurilor sociale, situaţia cea mai tipică este aceea care constând din împărţirea populaţiei în clasa superioară şi clasa inferioară. Repartiţia socială a reziduurilor, la rândul ei, reflectă (reproduce) această grupare. Acesta este un aspect esenţial al eterogenităţii sociale.

Pentru repartizarea fiecărui individ la locul lui nu există examene. Acestea sunt

> "suplinite de alte mijloace: prin anumite etichete care înlocuiesc examenul ... De exemplu, eticheta de avocat desemnează un om care trebuie să cunoască dreptul şi care adesea îl cunoaşte, dar care uneori nu-l cunoaşte de loc. Într-o manieră similară, într-o elită guvernamentală se găsesc toţi cei care poartă eticheta funcţiilor politice de un anume rang; de exemplu: ministru, senator, deputat, şef de serviciu într-un minister, preşedinte al curţii de apel, general, colonel etc., **în afara excepţiilor inevitabile** /s.n./ a celor care au reuşit să se strecoare printre cei dintâi fără a poseda calităţile corespunzătoare etichetei pe care au obţinut-o" [733].

Ţin să subliniez această teorie a etichetelor care include cele două paradigme ale sociologiei: paradigma status-rolurilor şi teoria etichetării.

Pareto era conştient de "puterea" etichetei de status (titlul) şi de asemeni sesiza fenomenul (nou în ordine istorică) al separării calităţii personale de eticheta de status. Este drept că Pareto atribuie acestui fenomen un statut de excepţie.

În cadrul sociologiei româneşti, M. Eminescu va observa că în cazul societăţii româneşti, excepţia devine regulă astfel că toţi guvernanţii sunt posesori de titluri (etichete) nu întotdeauna şi de calităţile cerute pentru buna funcţionare a titlului. Între titlu (eticheta funcţiei) şi calitatea personală cerută de bunul exerciţiu al funcţiei, nu există o legătură semnificativă şi acest fenomen îl va conduce pe Eminescu la formularea celor două idei sociologice cruciale ale concepţiei sale şi anume: teoria selecţiei negative şi teoria compensaţiei. Aceste două teorii nu sunt invenţii ci sunt cele mai adecvate formule sociologice pentru o societate în care excepţia capătă statutul regulii, îmbracă un caracter cvasiregulat.

Pareto nu admite acest fenomen decât cu caracter de excepţie, chiar dacă frecvenţa celor care fac proba unei inadecvări între eticheta de status (titlul deţinut) şi calităţile personale este mai mare în cazul elitei guvernamentale decât a celei neguvernamentale.

> "Aceste excepţii, precizează Pareto,/este vorba despre cei ce s-au strecurat în elita guvernamentală fără a poseda capacităţi la înălţimea titlurilor deţinute, n.n, I.B./ sunt mult mai considerabile decât pentru avocaţi, medici, ingineri sau pentru cei ce s-au îmbogăţit prin abilitatea lor proprie sau încă pentru cei care fac proba talentului în muzică, în literatură etc. Motivul este, între altele, că în toate ramurile activităţii umane etichetele sunt obţinute direct de fiecare individ, în vreme ce pentru elită o parte a etichetelor sunt ereditare; de exemplu, cele ale bogăţiei. Altădată existau etichete ereditare şi în elita guvernamentală. Astăzi, sunt ereditare doar cele ale suveranilor. Dar, dacă ereditatea directă a dispărut, ereditatea indirectă a rămas puternică, şi cel ce-a moştenit un patrimoniu este uşor numit senator, în anumite ţări, unde te poţi face ales deputat plătind electorii şi adulându-i, prin profesiuni de credinţă arhidemocratice, socialiste, anarhiste. Bogăţia, rudenia, relaţiile sunt utile în multe alte cazuri şi mijlocesc transmiterea, către cine n-ar trebui s-o posede (deţină), a etichetei de elită în general sau a elitei guvernamentale în particular" [734].

Eminescu a cercetat acest fenomen dimpreună cu tot aparatul eristic (de sofisme) folosit pentru a disimula un proces de proporţii catastrofale. **Partea stranie a acestui fenomen este aceea că legea circulaţiei sociale nu controlează calitatea morală, iar uneori nici calitatea capacităţilor**

**celor care circulă social de la un grup la altul, dinspre masă spre elite.**

Legea circulației elitelor reglează circulația titlurilor sau, cu termenul lui Pareto, a etichetelor, nu circulația capacităților. Pareto face ipoteza normală (valabilă pentru cazul normal) că între etichetă şi gradul de excelență al celui care-o deține ca titlu, ca funcție, în genere ca poziție, există o relație statistic necesară şi încadrează toate abaterile în clasa excepțiilor nesemnificative.

Să ne imaginăm însă o societate în care nu funcționează corelația dintre titlu şi competență (capacitățile cerute de titlu). În acest caz, legea circulației sociale nu se va bloca dar ceea ce va circula va fi nu excedentul unei capacități ci deficitul ei. Eminescu numeşte acest proces selecție socială negativă. Pareto analizează cazul în care selecția socială este un joc de "sumă pozitivă" şi ignoră cazul acelui joc al selecției de "sumă negativă", când ceea ce se adună în "elită" dă un rezultat de "sumă negativă". În acest caz, elita este un loc de acumulare a deficitului social şi acest deficit se rezolvă pe seama "parazitismului social" deci în contul şi pe seama muncii necompensate a societății. Am dorit să atragem atenția asupra unui caz extrem al teoriei circulației elitelor, caz, care cum vedem, este o consecință teoretică a unei idei sociologice, nu pur şi simplu expresia unei stări afective de respingere. În cazul societății româneşti, Eminescu a dezvoltat teoria elitelor şi a circulației sociale în această direcție pentru că tocmai aceasta corespundea cazului românesc. Teoria însă, cum vedem, rămâne valabilă independent de cazul românesc pur şi simplu. Ideea teoretică a selecției negative şi deci a unei elite cu semnul minus nu-şi pierde valabilitatea când părăsim cazul empiric al societății româneşti. Ea este cu adevărat o idee teoretică nu pur şi simplu o "generalizare empirică" şi ca atare îşi păstrează valoarea teoretică independent de situația empirică prin care s-a "ilustrat".

**Ce este o elită cu semnul minus? Aceea în care se adună cei ai căror indici de capacitate reală se află sub nivelul indicilor de capacitate ceruți de titlurile ocupate ("etichetele" corespunzătoare locului deținut într-o "clasă" a societății)**.

Elita, în sensul sociologiei paretiene, îi cuprinde pe cei care au indicii maximi de capacitate. Din acest punct de vedere vom constata că acest concept al lui Pareto este un concept teoretic, redă, adică, un caz limită. Oricum, elita reprezintă o "clasă pozitivă", la Pareto, adică acea "clasă" care grupează cele mai înalte capacități în raport cu titlurile ("etichetele") corespunzătoare. Putem să ne imaginăm însă şi cazul opus, al unei "clase negative", care grupează, altminteri spus, indivizii cu indicii de capacitate

reală sub nivelul indicilor de capacitate maximă (ideală), sau chiar cu indicii cei mai scăzuți. Cazul acesta ar fi acela în care, de exemplu, în elita medicilor care conduc instituții medicale s-ar afla nu medicul cu indicele cel mai ridicat de capacitate ci acela care are indicele cel mai scăzut de capacitate. Când această clasă negativă este şi "elită guvernantă" ea se manifestă ca o "pătură superpusă", care nu provine deci dintr-o circulație socială între masă şi elite ci dintr-o circulație între "elitele" sau "grupurile" aflate deasupra societății, neamestecate şi necontrolate de către societatea locală (de către masă). Acesta este sensul eminescian al "păturii superpuse".

Nu întâlnim decât arareori un caz atât de tipic pentru ceea ce Pareto înțelegea prin "teoria adevărată". Arareori putem găsi ilustrare pentru cazul de confirmare a unei teorii prin infirmarea ei radicală. Teoria elitelor şi a circulației sociale a elitelor este confirmată tocmai în cazul sociologiei eminesciene a păturii superpuse. Această situație se îndepărtează până la polul opus de înțelesurile teoriei paretiene. Este un caz de funcționare a teoriei pentru cazurile care-o infirmă. Adică un caz de reconstrucție teoretică.

Prin urmare, într-o societate nu circulă doar indivizii ci şi "etichetele" astfel că la adăpostul unei etichete pot circula nu "capacități" ci "nulități" şi în felul acesta, în locul capacităților, în elită se acumulează nulitățile. Şi aceasta pentru că orice titlu are un indice de excelență care variază de la un minim la un maxim.

**3. În viziunea lui Pareto, o elită este o mărime sociologică de valoare pozitivă.**

Dar această mărime poate avea o valoare negativă dacă în elită se grupează indivizi cu indici de capacitate profesională sub nivelul titlurilor (etichetelor) deținute. Aceasta este o "clasă negativă". De unde putem deduce aceasta?

O elită înseamnă produsul dintre un număr de titluri şi un număr de indivizi cu capacități (indici) maxime în raport cu acele titluri. Deci:

$$\Sigma \ Pi_{max} \cdot \Sigma \ N_i$$

unde

$\Sigma$ pi = numărul profesiunilor sau titlurilor (P).

$\Sigma$ Ni = numărul indivizilor care ocupă aceste "locuri" desemnate de titluri. Indicii (i) de capacitate ai acestor indivizi pot fi maximi (max) sau minimi (min).

Dar pot fi cazuri în care mărimile să fie asociate prin relație invers proporțională: deci titluri (p), care cer competențe maxime ($i_{max}$), să fie ocupate de indivizi cu capacități minime ($i_{min}$). Deci:

$$\Sigma \ Pi_{max} \cdot \Sigma \ Ni_{min}$$

Este cazul în care avem un deficit de capacități profesionale maxime în populația care ocupă (deține) locurile (titlurile) într-o elită. Când numărul celor care dețin "eticheta" unei clase fără a avea calitățile corespunzătoare acesteia îl depăşeşte pe al celor care posedă eticheta şi au calități corespunzătoare ei, vorbim despre ***"clasă negativă"***

Pareto asimilează conceptul său de elită acelor cazuri în care "locurile" sau "eticheta" cu indice maxim de capacitate sunt ocupate de indivizi cu indici maximi de capacitate (este primul caz). Cazul al doilea descrie acele situații în care elitele capătă profil de "clasă negativă" (clasă în care se grupează indivizi cu titluri înalte, dar cu un deficit de capacități şi competențe).

Prin urmare, este corect să vorbim despre "clase pozitive" şi "clase negative", aşa cum şi procedează Eminescu în sociologia sa. Cât priveşte elitele, acestea sunt "clase teoretice" întrucât prezumăm că ele trebuie să fie constituite din indivizi cu "titluri" pentru care pot dovedi indici maximi de capacitate. În realitate însă, aceste elite "teoretice", ca ansamblu de "locuri" (titluri) cu indici superiori, pot fi ocupate de "clase negative" sau pozitive. Procesul prin care o "elită", ca ansamblu de titluri cu indici maximi de excelență, este "ocupată" de o clasă cu indici inferiori de capacitate ("clasă negativă") poartă numele de "selecție socială negativă" şi cel dintâi care-a elaborat ipoteza acestui tip de selecție a fost M. Eminescu (căruia îi şi aparține conceptul însuşi de "selecție socială negativă").

Pe lângă aceste aspecte, Pareto ne previne asupra acelor cazuri de ereditate indirectă în privința ocupării funcțiilor ("titlurilor" sau "locurilor" unei elite). Este situația ocupării funcțiilor grație unei etichete politice. Astfel ocup o funcție nu pentru că dețin indicii de capacitate ceruți de funcția respectivă, ci întrucât obțin acces la ea grație titlului politic (eticheta sau capitalul politic) deținut.

Astfel, în societatea de după decembrie, calitatea de "dizident" a servit pentru o distribuție în elită. Această calitate politică poate prelua, cum vedem, rolul de factor compensator al deficitului de capacitate (competență). În societățile occidentale acest factor compensator poate fi de natură economică (averea, capitalul economic), în cele răsăritene, acest factor compensator este de natură politică (deci, capitalul politic acumulat).

Unele sunt "societăţi de piaţă" (M. Weber), celelalte sunt "societăţi de status". Problema va fi aprofundată în cadrul prezentării sociologiei lui Max Weber.

Că Pareto atribuie statutul de excepţie deviaţiilor de la tipul teoretizat de el o spune el însuşi:

> "Dacă toate aceste deviaţii de la tip ar fi puţin importante am putea să le neglijăm... Se ştie că există persoane care posedă diplome fără a le merita; dar, în fine, experienţa arată că în ansamblu, putem să nu ţinem seama de acest fapt." [735]

Dar tot el ne previne asupra semnificaţiei speciale pe care o capătă această excepţie. În realitate, "deviaţiile sunt prea numeroase spre a fi neglijate". Însă Pareto nu reţine din constatarea acestei variaţii decât faptul că ele influenţează echilibrul social nicidecum faptul că direcţia lor ar merge până acolo încât titlurile unei elite ar putea fi ocupate de o "clasă negativă".

> "Numărul /acestor deviaţii/ este variabil; şi din această variaţie rezultă fenomene de o mare importanţă pentru echilibrul social. Este deci necesar să fie studiate în mod special" [736].

> "Proporţia reziduurilor din clasele I şi a II-a se schimbă în timp în raport cu diversele categorii sociale şi această schimbare este destul de importantă pentru determinarea echilibrului .... Într-un mod mai precis, fenomenul poate fi descris spunând că, în stratul superior, reziduurile clasei a II-a se diminuează puţin câte puţin până ce o maree, urcând dinspre stratul inferior, se produce din vreme în vreme spre a le reîntări" [737].
>
> "Spre sfârşitul Republicii romane, clasele înalte nu mai aveau decât sentimente religioase foarte diminuate. Aceste sentimente s-au accentuat într-o măsură considerabilă, graţie intrării în clasele înalte a oamenilor provenind din clasele de jos: străini, liberţi, şi alte persoane pe care imperiul roman i-a introdus în clasele superioare" [738].
>
> "Reforma protestantă, în secolul al XVI-lea, revoluţia engleză în perioada lui Cromwell, revoluţia franceză de la 1789, au antrenat uriaşe maree religioase care, stârnite dinspre clasele inferioare, submerg scepticismului claselor superioare" [739].

Iată, dar, o idee de generalitate mai înaltă: toate revoluţiile sunt

simple creste de val ale unor mişcări mai ample şi masive, de natură religioasă. Cum este creasta valului e mai puţin important. Semnificativ este că, din adâncuri, sunt stârnite uriaşe mişcări religioase capabile să recupereze pentru istoria vie clase sceptice, aristocraţii istovite, iar când valul acesta nu le conduce la mal va sfârşi prin a le înghiţi în vastul cimitir al istoriei.

**Elitele cuprind, iată, "anumite agregate, adeseori rău definite, pe care le numim aristocraţii."**

Există situaţii în care numărul celor care aparţin acestor aristocraţii posedă caracterele necesare pentru a rămâne în cadrul elitei.

> "Membrii acestor aristocraţii pot juca un rol variabil în elita guvernamentală sau pot fi eliminaţi. Cu câteva excepţii, la origine, aristocraţiile războinice, religioase, comerciale, plutocraţiile, trebuie să fi făcut parte din elită şi uneori aceasta era în întregime constituită din ele. .... Atunci eticheta corespundea caracterului efectiv. Dar apoi, cu timpul, se produse o fisură, adesea considerabilă şi câteodată foarte serioasă; .... aristocraţiile care, la origine, jucaseră un rol important în elita guvernamentală, sfârşiră prin a nu mai constitui decât o parte minimă. Este ceea ce s-a întâmplat mai ales cu aristocraţia războinică.
>
> Aristocraţiile nu durează. .... Este incontestabil că după o anumită perioadă ele dispar. **Istoria este un cimitir de aristocraţii**. Poporul atenian constituie o aristocraţie, în raport cu restul populaţiei, al metecilor şi al sclavilor. El dispăru fără a lăsa nici o descendenţă. Diversele aristocraţii romane dispărură .... . În Germania, aristocraţia actuală este, în mare parte, constituită din descendenţii vasalilor vechilor seniori" [740].

Analiza lui Pareto capătă accente speciale şi o tonalitate gravă pe măsură ce se apropie de tema dispariţiei aristocraţiilor. O poezie tragică, un ton elegiac invadează pagina ştiinţifică şi verbul capătă forţă evocator-nostalgică.

Distincţia lui Pareto dintre aristocraţii şi elite ne previne, odată în plus, că termenul de "elită" este cu adevărat un "concept limită" izvodit mai mult cu rosturi metodologice decât teoretice propriu-zise. Aristocraţia are ceva tragic în sensurile ei, elita nu; este o noţiune îndeajuns de neutră.

Aristocraţiile sunt polul moral al societăţilor; ele dau direcţia şi înţelesurile mai înalte ale acestora.

Decadența aristocrațiilor nu este un fenomen strict cantitativ. Nu numai numărul lor este acela care scade ci însăşi calitatea lor declină (se degradează); energia lor diminuează şi se modifică proporțiile reziduurilor care le-au ajutat să dobândească putere şi să o conserve. Baza de recrutare a clasei guvernante, deci, nu sunt indivizii, ci

> "familiile care vin din clasele inferioare, îi aduc energia şi proporțiile de reziduuri necesare menținerii puterii" [741].

Dacă aceste mişcări încetează, câte una ori amândouă,

> "pătura guvernantă merge spre ruină şi aceasta antrenează adesea cu ea şi pe aceea a națiunii întregi. Acumularea de elemente superioare în clasele inferioare şi, invers, de elemente inferioare în clasele superioare, este o cauză puternică de perturbare a echilibrului" [742]..

Schimbarea elitei guvernamentale îmbracă două forme:
a) forma transformării lente şi continui;
b) forma unor perturbări bruşte şi violente.

> "Din timp în timp, observăm perturbări bruşte şi violente, similare inundațiilor unui fluviu; Apoi noua elită guvernamentală reîncepe a se modifica lent şi continuu: fluviul, reintrat în matca sa, se scurge din nou regulat" [743].

Există deci forme evoluționare şi forme revoluționare de schimbare.

> "Revoluțiile se produc pentru că, fie din cauza unei încetiniri a circulației elitelor, fie dintr-o altă pricină, elemente de calitate inferioară se acumulează în straturile superioare. Aceste elemente nu mai posedă reziduurile capabile să le mențină la putere, şi ele evită să facă uz de forță; în vreme ce în clasele inferioare se dezvoltă elementele superioare, care posedă reziduurile necesare pentru a guverna şi care sunt dispuse să facă uz de forță" [744]

În general, liderii celor din clasele inferioare, în revoluții, provin din clasele superioare, întrucât acestea posedă calitățile intelectuale utile conducerii, în vreme ce le lipsesc acele reziduuri repartizate în clasele inferioare. Compoziția reziduurilor într-o societate, aşadar, explică deopotrivă stabilitatea şi schimbarea. Existența societăților se explică prin aceea că la majoritatea membrilor lor sentimentele corespunzătoare

reziduurilor sociabilității sunt puternice. Există însă şi indivizi la care o parte a acestor sentimente slăbesc ori chiar dispar cu totul. Dacă nevoia de uniformitate e destul de puternică la toți indivizii, nu se va produce îndepărtarea nici unuia de la uniformitățile existente. Dacă, din contră, această nevoie lipseşte, societatea nu va subzista. Societățile reale se află între cele două extreme. În raport cu această stare intermediară se ridică şi problema folosirii forței în societate. Unii vor s-o folosească pentru a reprima "dizidenții" (pentru a-i constrânge la uniformitate), alții pentru a transgresa uniformitățile existente (deopotrivă cele de ordin material şi pe cele de ordin intelectual). Există întotdeauna, în societate, un număr mic de inşi care pot, cu condiția de a fi violenți, să-şi impună voința guvernanților.

5 "Pentru a împiedica violența ori pentru a-i rezista", clasa guvernantă poate folosi şi ea violența ori, dimpotrivă,

> "recurge la şiretenie, la fraudă şi corupție sau, într-un cuvânt, guvernanții din **lei** se preschimbă în **vulpi** .... /s.red/. A la long, un atare mod de a acționa produce un efect puternic asupra selecției clasei guvernante, în care doar vulpile sunt chemate să facă parte, în vreme ce leii sunt respinşi. In acest caz, cel ce cunoaşte cel mai bine arta de a-şi slăbi adversarul prin corupție, de a recupera prin fraudă şi înşelăciune, ceea ce părea a fi cedat la presiunea forței, acela este cel mai bun dintre guvernanți .... În acest fel, reziduurile instinctului combinărilor (I-a clasă) se întăresc în clasa guvernantă; cele ale persistenței agregatelor (clasa a II-a) slăbesc, întrucât primele sunt utile în arta expedientelor spre a descoperi combinații ingenioase care vor fi folosite în locul rezistenței deschise; în vreme ce reziduurile clasei a II-a se vor înclina în fața rezistenței deschise, şi un sentiment puternic al persistenței agregatelor va împiedica suplețea .... Predominarea instinctelor combinărilor, slăbirea persistenței agregatelor, predispun clasa guvernantă să se preocupe mai mult de prezent şi să-i pese mai puțin de viitor. Individul prevalează asupra familiei, cetățeanul asupra colectivității şi asupra națiunii. Interesele prezente sau din viitorul imediat, ca şi interesele materiale prevalează asupra intereselor viitorului îndepărtat şi asupra intereselor ideale .... O parte a fenomenelor se observă şi în relațiile internaționale. Războaiele devin esențialmente economice. Sunt evitate cele contra celor puternici; nu se atacă decât slabii. Aceste războaie sunt socotite înainte de orice o speculație." [745]

La rândul lor, cei care fac parte din stratul guvernaților cuprind un număr de indivizi dispuşi să folosească forța şi dacă îşi găsesc lideri capabili să-i conducă vor izbuti să deposedeze clasa guvernantă de putere. Chestiunea este cu atât mai lesnicioasă când cei din această clasă sunt motivați de sentimente umanitare. Iată de ce o "aristocrație umanitară şi închisă sau puțin deschisă, realizează maximum de instabilitate" [746]. E mult mai greu să deposedezi de putere o clasă guvernantă care se slujeşte, pentru a guverna, de şiretenie, fraudă, corupție. Aceasta îi va asimila pe cei ce prezintă aceleaşi caracteristici din clasa guvernată. Aşa se face că în clasa guvernată instinctul combinărilor slăbeşte într-o oarecare măsură. Dar dată fiind marea diferență numerică între elită şi masă, ceea ce pierde masa e mult mai puțin decât ceea ce câştigă elita sub aspectul compoziției.

**Deci numărul membrilor este o chestiune crucială pentru elită, nu şi pentru masă.**

În plus, în clasa guvernată rămân destui indivizi care posedă instinctul combinărilor şi nu sunt folosiți în politică. Aceasta conferă o stabilitate societăților.

**Iată dar o regularitate: în clasa guvernată tind să predomine instinctele persistenței agregatelor, în cea guvernantă, tinde să predomine instinctul combinărilor. Când diferența devine foarte mare, se produc revoluțiile.**

Acestea dau puterea unei noi clase care va provoca o întărire a instinctelor persistenței agregatelor şi această clasă adaugă proiectelor de scurt termen, pe cele de lung termen, propun scopuri ideale şi îndepărtate; scepticismul cedează în fața credinței.

Considerațiile se pot aplica şi la analiza relațiilor internaționale. Când un popor are o compoziție în care predomină instinctele combinărilor, acesta este predispus la ruină şi el îşi poate răscumpăra decadența prin viclenie, corupție etc., ba chiar prin operații de cumpărare a păcii. De regulă însă, această concentrare a instinctului combinărilor se produce doar în clasele superioare nu în tot poporul. În războaie suntem uimiți de energia claselor de jos. Uneori, ca în Cartagina, această energie nu este suficientă spre a salva patria întrucât războiul a fost rău pregătit şi rău condus de clasele dirigente ale țării [747]. Alteori, ca în Revoluția franceză, energia populară este suficientă pentru a salva patria întrucât duşmanii s-au confruntat cu aceleaşi "clase dirigente", ceea ce-a procurat timpul necesar.

> "claselor inferioare ale societății să deposedeze de putere propria lor clasă dirigentă şi să-i substituie o alta mult mai energică şi în care instinctele persistenței agregatelor se găsesc într-o proporție superioară" [748].

Este un caz tipic de revoluție în interiorul războiului.

Raportul dintre cele două clase de reziduuri se reproduce întocmai şi în cazul grevelor.

> "Greviştii care fac parte din popor, la care regăsim o abundență de reziduuri din a II-a clasă, au nu pur şi simplu propriile interese ci şi un ideal. Patronii sunt «speculatori» care fac parte din clasa îmbogățită prin combinații şi au, din contră, reziduuri din prima clasă ... Printre ei se află mulți demagogi plutocrați, abili în a întoarce evenimentele în favoarea lor" [749].

Relația dintre aceste reziduuri şi folosirea forței este cât se poate de clar marcată de Pareto. Când, într-o țară, o clasă guvernantă **A**, absoarbe cele mai multe elemente din toată populația sub aspectul şireteniei, clasa guvernată **B** este privată în mare parte de aceste elemente şi astfel nu mai are speranțe să învingă vreodată clasa **A**, atâta vreme cât ar lupta cu ea în baza aceloraşi elemente. Or cel ce foloseşte şiretenia e mai puțin capabil să folosească forța.

> "În consecință, dacă se acumulează în partea A oamenii care ştiu mai bine să se folosească de viclenie, consecința este că se acumulează în partea B oameni mult mai apți să folosească forța" [750].

Aceasta este o "lege sociologică" referitoare la regimul violenței sociale şi ea are statut teoretic, de rang similar cu ideea durkheimistă despre anomie, precum am amintit.

În concepția lui Pareto, cauza violenței este dezechilibrul dintre cele două clase de reziduuri între elită şi masă. În genere, partea **B** aduce în elita guvernantă a societății o mare cantitate de reziduuri ale persistenței agregatelor. Grație acestora, colectivitatea redobândeşte stabilitate şi forță. O elită cu o slabă proporție de reziduuri ale persistenței agregatelor este şi ea "degenerată" şi antrenează societatea însăşi pe drumul ruinei.

> "Dacă clasa guvernantă pierde prea multe sentimente ale persistenței agregatelor, se ajunge la un punct în care nu mai este capabilă de a-şi mai apăra, nu numai propria-i putere, ci ceea ce este şi mai rău,

chiar independența țării” [751].

În general deci, se poate constata că elementele alcătuitoare ale unei societăți se află într-o dependență mutuală şi că, în plus, această dependență nu se desfăşoară la întâmplare, ci se structurează alcătuind ceea ce Pareto denumeşte “cicluri ale dependenței mutuale”. **Acestea sunt cele de care atârnă echilibrul sistemului social.**

**Elementele din care se compune societatea sunt:**

**“(a) reziduurile; (b) interesele; (c) derivațiile; (d) heterogeneitatea şi circulația socială”**.

Aceste elemente nu variază la întâmplare ci într-o dependență mutuală. Dependențele mutuale, la rândul lor, se organizează în patru cicluri, după cum urmează:

I (a) acționează asupra lui (b), (c), (d);

II (b) acționează asupra lui (a), (c), (d);

III (c) acționează asupra lui (a), (b), (d);

IV (d) acționează asupra lui (a), (b), (c).

Dintre acestea toate, combinarea de tipul I reproduce o parte foarte importantă a fenomenului social, tocmai pentru că reziduurile se schimbă cel mai greu, puțin şi lent, ceea ce asigură “continuitatea societăților umane”.

Combinarea a II-a descrie o parte considerabilă a acelui tip de fenomen social în care interesele sunt predominante.

Combinarea a III-a este de importanța cea mai mică dintre toate şi se referă deci la influența derivațiilor asupra celorlalte. Faptul că i se conferă o importanță mare este el însuşi rezidual şi se leagă de activitatea «intelectualilor», în special a umanitarilor care conferă o importanță exagerată (para-religioasă) zeiței “Rațiunii”.

În fine, combinarea a IV-a se referă la influența circulației elitelor asupra celorlalte elemente. Am reținut, de exemplu, că atunci când circulația nu se desfăşoară, se produce o concentrare a reziduurilor de clasa I în elită şi a celor care țin de persistența agregatelor în masă.

> “Acțiunile şi reacțiunile se desfăşoară în cerc; de exemplu, începând cu combinația I, se ajunge la combinația a IV-a şi aceasta, din nou trece la combinația I. În combinările I, elementul (a) acționează asupra lui (d); în combinația a IV-a, elementul (d) acționează asupra lui (a); apoi se revine la combinația I, prin care (a) acționează din nou asupra lui (d) şi aşa mai departe” [752].

Pareto distinge în aceste acțiuni şi reacțiuni

> "efectele imediate (variațiile lui (a), (b), (c), (d) provocate prin combinarea (I) şi mediate (în virtutea altor combinări, variațiile lui (b), (c), (d) fac să varieze şi (a). Prin mişcarea circulară menționată, această variație se repercutează în combinarea I şi dă naştere la noi variații ale lui (a), (b), (c), (d)." [753]

În fine, Pareto propune o altă distincție între "echilibrul teoretic" (obținut prin considerarea unuia sau mai multora dintre elementele (a), (b), (c), (d) (în loc de a le lua în considerare pe toate) şi "echilibrul concret pe care-l observăm în societate" prin considerarea tuturor elementelor, a tuturor efectelor şi a tuturor acțiunilor şi reacțiunilor.

Ştiința economică, bunăoară, operează cu un echilibru teoretic. Dacă ar fi să ne referim ilustrativ la o combinație, să zicem cea de tipul IV, ar trebui să fim atenți atât asupra efectelor directe cât şi mediate.

> "Astfel, acțiunea mediată a intereselor asupra reziduurilor nu e neglijabilă. La o națiune preocupată exclusiv de interesele sale economice, sentimentele care corespund [instinctului] combinărilor sunt exaltate, cele care corespund persistenței agregatelor sunt disprețuite..." [754]
>
> "La popoarele în care predomină reziduurile persistenței agregatelor, acestea sunt aduse în clasa guvernantă, fie prin infiltrații (circulația elitelor, n.n.), fie prin comoții, în cadrul revoluțiilor" [755].

La popoarele moderne, industriile, comerțul, agricultura, au nevoie de capitaluri enorme. Ca atare, ele au nevoie de economii. Or, "oamenii aventuroşi, în căutare de noi combinații", care abundă în cadrul societăților de ciclu industrial, economisesc puțin.

> "În consecință, clasa guvernantă industrială şi comercială are nevoie de un substrat de oameni diferiți, care economisesc" [756].

Iată dar că pentru analiza sociologică a acțiunilor economice nu este suficientă relația dintre primele două clase de reziduuri. Aceasta trebuie dublată printr-o relație nouă care vizează distribuția altor două tipuri: tipul **S** (speculativul) şi tipul **R** (rentierii), al celor înclinați spre economisire. De combinația acestora într-o elită atârnă soarta afacerilor şi orientarea economiilor.

Tot astfel, în analiza organizațiilor intervine un alt cuplu noțional, cel

referitor la conduitele birocratice şi inovatoare. În toate acestea însă, conceptul central este cel de compoziţie a conduitei în raport cu elemente a căror variaţie se înscrie pe un continuum bipolar:

a) instinctul combinărilor-persistenţa agregatelor;

b) speculatori-rentieri (S-R);

c) birocraţi-inovatori etc.

V. Pareto a ridicat deci polaritatea la rang de metodă sociologică şi a propus un demers de cercetare sociologică bazat pe utilizarea "valorilor polare". Conceptul central în acest demers este, să ne reamintim, cel de compoziţie a conduitelor sociale.

**Sociologia lui Pareto aşează deci în centrul analizelor conduita socială. Aceasta este punctul de intersecţie a tot ceea ce se întâmplă la nivelul societăţilor globale ca şi la nivelul indivizilor.** Povestea omului şi a societăţilor este deci imprimată în matricea conduitei sociale şi individuale. Raţionalitatea şi raţionalizările reprezintă nivelul maxim de putere al omului.

**Iar spaţiul raţionalizărilor este posibil, să nu uităm, graţie utilizării non-logice a funcţiilor logice.**

Povestea nevoii de logică înscrisă în natura umană capătă la Pareto o întorsătură neaşteptată, îngăduind o strălucită recuperare a non-raţionalului pentru ştiinţă şi în domeniul ştiinţificului.

# PARTEA A VI-A

# PERSOANA
# PERSONALISMUL NOOLOGIC

## SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ. MAX WEBER
## CURENTUL NOOLOGIC ŞI PERSONALIST

### Max Weber. Sociologia comprehensiva. Tipul ideal. Occidentul si noua directie a istoriei universale

**1. Raţionalitatea socială. Raţionalismul occidental**
**2. Raţiune, raţionalitate şi raţionalizare. Observator şi actor. Comprehensiune şi explicaţie**
**3. Tipul ideal**
**4. Acţiunea socială**

1 Cu V. Pareto, sociologia europeană formulează ideea corelaţiunii dintre creativitate şi violenţă. Teza lui V. Pareto este că elitele au în istorie o funcţie creatoare pe când masele au o funcţie conservatoare. Concentrarea în cadrul elitelor a reziduurilor din prima clasă (instinctul combinărilor) face din ele agenţi ai inovaţiei, căutătoare ale unor noi combinaţii, diferite de cele consacrate. Aceeaşi tendinţă care sporeşte în elită predispoziţia combinatorie (spre creativitate) îndepărtează elita de masa conservatoare până acolo încât circulaţia socială a elitei se opreşte şi astfel se creează conjunctura violenţei sociale.

**Această lege a corelaţiunii creativităţii şi violenţei este cea mai gravă sfidare a tezei raţionalităţii socio-umane. Raţionalizarea prin creaţie e urmată, în viziunea paretiană, paradoxal, de stări în care se acumulează efecte iraţionale sau, în orice caz, nu poate preîntâmpina acumularea iraţionalităţii în sistem astfel că se creează conjunctura exploziilor sociale, a violenţelor, a recursului la forţă şi deci a**

**schimbărilor bruşte, revoluţionare.**

În acest punct, teza lui Durkheim, după care conduita creatoare preschimbă contactele agresive în contacte cooperative, în stare a genera o nouă formă de solidaritate socială (cea organică), este puternic clătinată. Accentul pus pe problema ordinii sociale se deplasează către problema raţionalităţii (sau iraţionalităţii) conduitei umane (individuală şi socială).

Problema raţionalităţii umane capătă iată, o poziţie centrală în spiritualitatea europeană. Punctul celei mai dezvoltate formulări a acestei problematici în cadrul sociologiei europene, este, mi se pare, sociologia lui Max Weber. Sociologul german, născut la 1864 şi mort la 1920, a parcurs biografic un interval istoric devastat de "hybrisul epocii wilhelmine" (G. Jung), astfel încât nu s-a mai poticnit de nici o iluzie cu privire la sensul real al dinamicii societăţii europene.

Îmbrăţişând ideea că în istoria modernă se manifestă o tendinţă spre raţionalizarea societăţii omeneşti, sociologul german se grăbeşte a preciza că este vorba despre o tendinţă care s-a ivit într-o societate anume, cea european-nordică, fiind legată de o civilizaţie anumită, cea capitalistă nord-europeană şi avându-şi propria ei contrafaţă iraţională şi depinzând strict de un tip anume de „capitalism", de o „clasă" (un „agent istoric") purtătoare a unei spiritualităţii creştine şi a unei morale ascetice etc..

**(1) Raţionalitatea socială deci este istorică, este (2) cultural determinată şi (3) supusă unor contexte interpretative variabile, prin care devine inteligibilă (comprehensibilă).**

Această triplă determinaţie a raţionalităţii sociale cenzurează drastic teza raţionalismului individualist şi a raţiunii abstracte, universale. Teza raţionalităţii unice, credinţa pseudoreligioasă într-o "raţiune" abstractă, universală şi anistorică, în stare a regla toate afacerile omeneşti şi a chema toate epocile şi toate culturile în faţa tribunalului ei, este părăsită, cum vedem, de către exponentul teoretic cel mai reprezentativ al secolului al XIX-lea în favoarea tezei unei raţionalizări istorice progresive a societăţii declanşată istoric de o burghezie creştină, deci de o spiritualitate anume (ceea ce înseamnă: „voită de Dumnezeu" în măsura în care ea aduce o bogăţie slujitoare, adică pusă în slujba celor mulţi, nu pentru consum propriu, pentru lux şi desfrânare). Raţionalizări de cel mai variat caracter "au existat în diferite sectoare ale vieţii şi în toate ariile culturii" [757].

Raţionalizarea progresivă a societăţii moderne, însă, îşi are rădăcinile în "raţionalismul occidental" şi îmbracă "forma occidentală modernă". Iată de ce, pentru a caracteriza varietatea raţionalizărilor din

perspectiva istoriei culturale este necesar să ştim "care departamente ale vieţii sunt raţionalizate şi în ce direcţie" [758]. Corespondentul acestui "proces de raţionalizare" este civilizaţia occidentală sau "raţionalismul occidental". Max Weber este înclinat să distingă raţionalismul occidental de celelalte forme istorice de raţionalizare prin aceea că numai în cadrul civilizaţiei occidentale se manifestă o:

> "linie de dezvoltare de valoare şi semnificaţie universală. Numai în Occident ştiinţa există la un stadiu de dezvoltare pe care-l recunoaştem azi ca valid" [759].

Reflecţii teologice şi metafizice au existat pretutindeni, dar numai în Creştinism se dezvoltă deplin o *teologie sistematică*. Cunoştinţe şi observaţii de mare rafinament au existat peste tot, în India, China, Egipt, dar în Babilon şi în altă parte, dar acolo

> "astronomiei i-a lipsit .... o fundamentare matematică pe care a primit-o întâi de la greci." [760] "Intelectul grecesc a fost creatorul mecanicii şi al fizicii" [761]. Ştiinţelor naturale indiene le-a lipsit "metoda experimentală care a fost.... un produs al Renaşterii" [762].

Medicinei orientale i-a lipsit o fundamentare biologică şi chimică. Ştiinţelor politice orientale le-a lipsit o "metodă sistematică" şi "posesiunea conceptelor raţionale".

> "O structură precum dreptul bisericesc /canon law/ este cunoscută doar în Occident." [763]

În muzică, unificarea contrapunctului cu armonia, ceea ce Weber numeşte "muzica armonică raţională" etc., organizarea ansamblurilor instrumentelor de suflat, sonatele, simfoniile, opera, instrumentele fundamentale, orga, pianul şi violina etc., sunt cunoscute doar în Occident, În arhitectură, utilizarea raţională a boltei gotice ca "mijloc de distribuire a presiunii şi a spaţiilor de acoperiş de toate formele", ca şi fundarea unui "stil" comun sculpturii, picturii etc., creat în Evul Mediu, nu apar decât în Occident. Tiparul a existat şi în China, dar o literatură tipărită, posibilă graţie numai tiparului, presa şi periodicele, au apărut doar în Occident[764]

Un personal specializat, ca şi o dezvoltare raţională, sistematică şi specializată a ştiinţei sunt toate realităţi strict occidentale. Nici o altă civilizaţie n-a depins ca Occidentul de o organizaţie de funcţionari special formaţi.

> "Statul, în sensul unei asociaţii politice, cu o constituţie scrisă, raţională, cu un sistem juridic raţional ordonanţat, cu o administraţie întemeiată pe legi şi reguli raţionale, administrată de funcţionari specializaţi este cunoscut, în această combinaţie de caracteristici doar în Occident" [765]
>
> "Capitalism şi întreprinderi capitaliste chiar cu o raţionalizare considerabilă a calculului capitalist au existat în toate ţările civilizate ale planetei .... Dar Occidentul a dezvoltat capitalismul atât cantitativ cât şi în tipuri, forme şi direcţii care n-au mai existat nici unde" [766].

Comercianţi, împrumuturi, bănci, tranzacţii, asociaţii, bancheri, speculatori, credit, capitalism financiar au existat mereu. "Dar în epoca modernă, Occidentul a dezvoltat în adiţiune la acestea, o formă de capitalism foarte diferită care n-a mai apărut niciodată şi nicăieri: organizarea capitalistă raţională a muncii libere" [767]. Toate aceste direcţii de dezvoltare politică, artistică, ştiinţifică, economică urmând o cale spre raţionalizare sunt particulare Occidentului şi constau în generalizarea aceloraşi principii raţionale în domeniile cele mai diverse, ceea ce le conferă o valabilitate universală, le face adică universal valabile.

**Aceste principii sunt ilustrate de un tip de acţiune pe care Max Weber o consideră "acţiune raţională în finalitate"**.

**Această acţiune este matricea din care a izvorât un model de societate opus tipului tradiţional al societăţii de status, model pe care Weber îl denumeşte "societate de piaţă".**

2 Problema raţionalităţii şi a raţionalizării capătă o poziţie centrală în sociologia weberiană. Tot ceea ce se întâmplă în lumea modernă stă sub semnul raţionalizării. Această raţionalizare are înţelesuri comune, dar şi diferite la Max Weber şi la Pareto, care şi el situase, cum ne amintim, raţionalizarea în centrul sistemului său sociologic.

Pareto înţelegea prin raţionalizare două aspecte:

a) el făcuse observaţia, mai întâi, că acţiunea umană nu este determinată nici strict instinctiv, nici strict logic, ci preia o direcţie reziduală fixată în şi prin stările psihice profunde ale omului (reziduurile);

b) urmând această direcţie (care nu e logic determinată ci sensibil direcţionată, are la bază *sentimentele profunde*, cvasiinstinctive, pe care Pareto le numeşte reziduuri) "actorii sociali" o justifică şi recurg în acest scop la "teorii", la formule şi la construcţii religioase, metafizice, juridice,

morale etc., numite derivații.

În sensul acesta, raționalitatea umană la Pareto cuprinde două clase de conduite subsumabile celor două tipuri de acțiuni umane: acțiuni logice şi acțiuni non-logice.

Distincția aceasta are la bază, cum bine observă R. Aron, o alta mai profundă, aceea dintre observator şi actor.

**În accepția lui Pareto, acțiunea logică este aceea a observatorului,** adică a celui care se situează în afara fenomenelor cercetate, pe care le consideră doar ca fapte externe. Observatorul obține, deci, cunoştințe despre regularitățile observabile din exterior, ale faptelor, ferindu-se de interpretarea lor subiectivă, care este reziduală şi se manifestă sub forma derivațiilor.

**Actorul, în viziunea weberiană, dimpotrivă, dă un sens conduitei sale şi acest "sens vizat" de actor este de o importanță aparte, fiindcă actorul participă la existență în şi prin sensurile pe care el le atribuie lucrurilor, persoanelor şi altor fapte sociale.**

**Cunoaşterea ştiințifică nu se poate dezinteresa de acest sens şi deci nici nu poate ignora actorul în favoarea observatorului tocmai pentru că lumea nu este pur şi simplu o lume dată ci o lume construită în şi prin sensurile actorilor, în şi prin valorile lor şi deci prin variabilitatea spațio-temporală a contextelor lor culturale.**

**Lumea socială este deci o lume cultural construită, ceea ce înseamnă că sociologia trebuie să fie o ştiință culturală şi o ştiință a culturilor. Ea trebuie să fie deopotrivă o ştiință explicativă şi comprehensivă.**

Cunoaşterea sociologică este concomitent explicație cauzală şi comprehensiune. Şi aceasta pentru că activitatea umană este totodată o "activitate semnificativă". (Există, fără îndoială, comportamente strict reacționale, care deci nu pot fi asimilate activităților semnificative).

> "Orice obiect artificial, o maşină de exemplu, este susceptibilă de a fi interpretată şi înțeleasă pornind de la sensul pe care activitatea umană (ale cărei direcții pot fi foarte diverse) l-a atribuit (sau a vrut să-l atribuie) fabricării şi utilizării acestui obiect; dacă n-o raportăm la acest sens, maşina rămâne total incomprehensibilă" [768].

Ceea ce nu înseamnă că ea nu poate intra în sfera acțiunii umane şi nu poate fi luată în considerare ca "dat" sau ca element "noncomprehensibil".

Primul lucru care se cere lămurit, aşadar, se referă la această dublă

caracterizare a cunoaşterii sociologice: de a fi comprehensivă şi explicativă. Ce înţelege M. Weber prin comprehensiune şi ce temeinicie putem găsi tentativei sale de a recupera dimensiunea comprehensivă pentru ştiinţa societăţii?

Ce raport poate fi stabilit între comprehensiune şi explicaţii?

"Pentru noţiunea de «comprehensiune», ne previne Weber, a se cerceta **Allgemeine Psychopathologie** a lui K. Jaspers...." [769]

Filosoful german aşezase în centrul operei sale distincţia, preluată apoi de Weber, între explicaţie şi comprehensiune. Există, spune Weber, o limită de înţelegere a "comprehensiunii intrinseci a semnificaţiilor" unor experienţe. "O nevroză o putem înţelege, nu însă întotdeauna şi o psihoză" [770]."Inteligibilitatea" aşadar, poate să dispară din "fenomenele patologice", care deci "încetează de a fi inteligibile chiar dacă sunt explicabile" [771].

Desigur, cum o să vedem când ne vom referi la ideal-tipul weberian, **nu există nici o suprapunere între inteligibilitatea socială şi cea psihologică.**

**Comprehensiunea, înţelegerea interpretativă, poate fi explicativă în măsura în care înţelegem motivaţia, sensul pe care o persoană l-a atribuit acţiunii sale.**

Prin acest tip de comprehensiune avem acces la acele "ansambluri semnificative inteligibile" care dezvăluie temeiul acţiunii respective. Această comprehensiune poate fi socotită o explicaţie a derulării activităţii.

Actul înţelegerii interpretative (esenţa comprehensiunii) semnifică deci decuparea cadrului de înţelesuri (sensul) vizate de un actor în raport cu:

a) "un caz particular (un studiu istoric, de exemplu)";
b) cu o situaţie "medie" (ca în "studiul sociologic al maselor de exemplu");
c) cu o "construcţie ştiinţifică (sens ideal-tipic)" care ne permite a "degaja tipul pur, adică ideal-tipul unui fenomen care se manifestă cu o anumită frecvenţă. Conceptele sau «legile» pe care le stabileşte teoria pură a economiei politice constituie, de exemplu, construcţii ideal-tipice de acest gen." [772]

Interpretarea semnificativă nu este obligatoriu şi o interpretare valabilă din punct de vedere cauzal. Ea nu este, prin ea însăşi decât o ipoteză cauzală fiindcă:

a) "motivele invocate şi «refulările» (motivele nemărturisite)

> disimulează cadrul real în care se desfăşoară activitatea, adeseori chiar agentului, astfel că mărturisirile cele mai sincere nu au decât o valoare relativă.
> b) Anumite procese externe ale activităţii care nouă ne apar ca «similare» sau «analoage», pot avea ca fundament .... ansambluri /contexte/ semnificative diverse;" [773]
> c) "În raport cu situaţiile date, agenţii sunt adesea animaţi de tendinţe opuse, aflate în luptă .... ştim că în numeroase cazuri nu putem aprecia .... forţa relativă cu care se exprimă în activitatea /actorului/ diversele relaţii semnificative care se confruntă în «conflictul motivelor», deşi ne sunt toate egal inteligibile." [774]

Când vrem să facem o inferenţă cauzală, nu avem, adesea, la dispoziţie alt mijloc decât «experienţa mentală»

> (a imagina "succesiunea posibilă de elemente singulare în lanţul motivelor şi a construi cursul probabil al lucrurilor în acest caz" [775]).

În atari situaţii însă, trebuie să dublăm criteriul "adecvării semnificative" (coerenţa comportamentului) cu criteriul "purificării prin experienţă".

> "Vom considera «semnificativ adecvat» un comportament care se dezvoltă cu o asemenea coerenţă încât relaţia dintre elementele sale este recunoscută ca alcătuind un cadru (ansamblu) semnificativ tipic, adecvat în raport cu obişnuinţele noastre medii de a gândi şi a simţi.
> Din contră, vom socoti «cauzal adecvată» o succesiune de procese în măsura în care, respectând regulile experienţei, există o şansă ca acea succesiune să se deruleze constant în aceeaşi manieră.
> Este, de exemplu, semnificativ adecvată soluţia la o operaţie aritmetică în măsura în care este justă (tipică) în raport cu normele curente ale calculului şi raţionamentului". /s.a.red/ [776].

Max Weber face o distincţie, care se va accentua în cadrul sociologiei subiectiviste, între sensul "vizat" şi "sensul obiectiv valabil". În orice act de cunoaştere trebuie raportate cele două registre obţinându-se astfel ceea ce sociologul german va numi "interpretare cauzală justă".

> "O interpretare cauzală justă a unei activități concrete înseamnă că derularea exterioară și motivul sunt recunoscute ca raportându-se unul la altul și ca fiind inteligibile (comprehensibile) în mod semnificativ în cadrul lor".
> "Dacă adecvarea semnificativă lipsește nu mai suntem decât în prezența unei simple probabilități statistice noncomprehensibile (noninteligibile), sau doar imperfect comprehensibile, chiar dacă regularitatea derulării (externă și psihică, deopotrivă) se lasă exprimată într-un mod destul de precis cu cea mai mare probabilitate numerică."
> "Regularitățile statistice care corespund într-o activitate socială unui sens vizat inteligibil pot fi asimilate acelor tipuri de acte inteligibile pe care le numim «reguli sociologice». După cum, doar construcțiile raționale ale unei activități semnificative inteligibile pot fi socotite tipuri sociologice ale devenirii reale, observabilă în realitate cu o anume aproximație" [777].

**Prin urmare, atât regulile sociologice cât și tipurile sociologice sunt construcții raționale care sunt deopotrivă semnificativ adecvate și cauzal adecvate.**

Este de reținut așadar, că în sânul realului se manifestă un tip de devenire care este deopotrivă semnificativ adecvată și cauzal adecvată. Această devenire constituie cadrul unei raționalități referențiale în sociologia lui Max Weber.

**3** **Există deci o forță interioară prin care se manifestă acea calitate a omului de a introduce în existență sensuri și intenții care nu există în ordinea ei cauzală**. Se naște astfel un tip de *ordine semnificativă*, în stare a-și încorpora ordinea cauzală. Raționea la care se închinase omul secolului al XVIII-lea, care vedea peste tot una și aceeași ordine a lucrurilor, fixată în principii cauzatoare definitive și universale, este somată să părăsească total scena mentală a Europei. Locul ei este luat de acea idee conform căreia, despre existență, cel puțin despre cea umană, nu putem spune că este rațională ci raționalizată. Locul supremei biruințe a acestei idei este chiar teoria despre cunoașterea socială, prin tipurile ideale. Tipurile pure sau ideale nu sunt copiile unei realități sociale raționale ci dezvoltarea până la ultimele consecințe a unei raționalizări, corespondentul unui experiment mental în real, cu ajutorul tendințelor pe care cercetătorul le identifică în dinamica realului. În sensul acesta, tipurile pure nu descriu

ci construiesc realitatea aşa cum aceasta ar fi dacă ar merge după acele tendinţe dinamice care mută realul în cadrele deplasate ale unei desfăşurări posibile, pur utopice, ideale.

**Realul poate fi reconstruit pe calea ştiinţei şi cu mijloacele cunoaşterii, nu precum o simplă fotografie, ci ca pură idealitate în care se recunosc dezvoltările lui potenţiale pe acea direcţie fixată de tipul construit mental de către cercetător, deci pe o direcţie de mişcare virtuală, ideală.**

Tipul ideal este aşadar forma supremă a biruinţei ideii de raţionalizare în locul ideii despre natura raţională a existenţei umane. Spiritul sociologiei pozitiviste care reprezintă biruinţa supremă a raţionalismului secolului al XVIII-lea nu concepe ştiinţa altfel decât pe baza unor date empirice, concrete şi strictamente materiale, în care altminteri spus, nu are ce căuta sensul introdus de subiectivitate (decât cel mult ca o subiectivitate generică şi deci raţional-universalistă, aceea a logicii, care, din acest punct de vedere, are mai ales rostul de a frâna intruziunea subiectivă nu de a-i da puteri asupra realităţii materiale pure şi simple). O asemenea formă şi concepţie poate să ajungă cel mult la construirea unor "tipuri medii" în care, deci, diversul este redus, ca fiind neesenţial, la ceea ce este comun, central în variaţiunile concretului empiric, preluând dinamica acestuia într-un *spaţiu de pură idealitate*, *utopic*. Lucrurile acestea sunt posibile pentru că în cadrul acţiunilor lor oamenii folosesc intenţii şi urmează ei înşişi sensuri vizate, se mişcă adică într-un *spaţiu de idealitate*, intrinsec afirmată în chiar actul derulării faptei omeneşti.

**Tipurile ideale deci sunt tocmai potenţarea acestor sensuri vizate de actori, rezultatul "conducerii acestor sensuri la ultimele lor consecinţe logice"** [778].

Prin urmare, într-un anume sens, omul de ştiinţă supraaccentuează acea raţionalizare intrinsecă acţiunii sociale, astfel încât ştiinţa este, iată, chiar triumful ideii de *raţionalizare*, proprie secolului al XIX-lea, nu al ideii de *raţiune* proprie secolului al XVIII-lea. Este ca şi cum biruinţa ştiinţei vine exact de la renunţarea la ideea unei raţiuni universale în favoarea ideii de raţionalizare în şi prin toată diversitatea semnificativ-axiologică a acţiunilor omeneşti.

**Omul social, aşadar, nu este nici raţional, nici iraţional, ci raţionalizator. Ceea ce înseamnă că el are puterea de a raţionaliza**

**realul şi poate face acest lucru chiar într-o direcţie iraţională (cazul supraaccetuării organizaţiilor raţionale ale marilor birocraţii este un bun exemplu).**

Desfăşurările variate ale istoriei preiau, în interiorul lor, modul nostru de a aprecia, de a judeca şi a voi, modul nostru de a vedea şi a "înţelege" (comprehensiunea) lucrurile, iar ştiinţa despre om şi societate, sintetizează sub forma tipului ideal tocmai această interioritate subiectivă a faptei obiective.

Dacă am stabilit că aceste tipuri pure sau ideale sunt expresia biruinţei în ştiinţă a ideii de raţionalizare în locul celei de raţiune universală, să stăruim încă mai mult asupra caracteristicilor acestor construcţii fiindcă ele sunt totodată expresia biruinţei concepţiei moderne a secolului al XIX-lea despre ştiinţa societăţii. Această concepţie s-a transmis ca atare secolului al XX-lea şi acolo unde n-a fost împiedicată de forţe contrare, duşmănoase, ea a şi mijlocit mari cuceriri ale spiritului în teritoriul ştiinţelor umane. Aşa se face că centrul sociologiei mondiale s-a mutat în America tocmai fiindcă Noua Lume a preluat în forme genuine spiritul acestui secol în vreme ce Europa, vechiul continent, s-a împotmolit tot mai greu în pozitivismul şi în raţionalismul abstract al secolului al XVIII-lea. Lucrurile au fost agravate de succesul marxismului, o direcţie care prin concepţia filosofică aparţine mai mult secolului al XVIII-lea decât celui de-al XIX-lea veac. Nu întâmplător cele două figuri, Marx şi Weber, au fost socotite, chiar în cadrul şcolilor marxiste, cei doi mari exponenţi ai sociologiei mondiale.

Max Weber a fost caracterizat a fi drept un "Karl Marx al burgheziei", aşa cum, chipurile, Marx ar fi marele doctrinar al proletariatului. În România, Weber deja pătrunsese şi, în plus, mediul spiritual al culturii române prin avansul ideii kantiene în această cultură avea pregătite condiţiile unei formidabile victorii a sociologiei pe această direcţie. Performanţele de sociologie fenomenologică ale unor Mircea Vulcănescu, E. Sperantia, ca să nu pomenim, contribuţii ca cele ale lui Blaga, Noica şi Eliade, sunt o dovadă în acest sens. E. Sperantia este primul sociolog fenomenolog european, înaintea lui A. Schutz, şi numai faptul că acesta a emigrat în SUA, adică într-un mediu pregătit să-i preia mesajul, explică recunoaşterea sa ca întemeietorul noului curent sociologic denumit sociologie fenomenologică. Dacă războiul şi năprasnica furoare marxistă, un adevărat *furor barbaricus*, de după război, n-ar fi oprit curentele teoretice româneşti, cultura română ar fi fost înainte mergătoare pe direcţia unor performanţe de valoare universală ale acestei sociologii de orientare subiectualistă. Aşa, avem mari întemeietori fără urmaşi. În locul

adevăraților urmași avem rollerismul şi neorollerismul proletcultului românesc ai căror exponenți se mai află încă, în aceste zile, la pupitrele unor instituții culturale.

Stăruința asupra spiritului sociologiei weberiene are pentru noi, mai mult decât un înțeles de istoria sociologiei. Are un înțeles moral, axiologic, mai general şi oarecum "revoluționar". Este expresia nevoii noastre revoluționare de întoarcere la o tradiție părăsită, la o promisiune şi deci la o libertate reprimată.

Pentru noi, ideea unei "fizici sociale" este mai mult decât un model învechit de ştiință. Ea este o idee politică. Față de acest model de ştiință Max Weber a propus sociologia comprehensivă care aşează în centrul ei metoda tipului ideal. Să zăbovim încă asupra înțelesului acestuia în sociologie. Putem face observația că iată, prin metoda tipului ideal, răsturnarea axului de gravitație începută timid cu A. Comte, este desăvârşită cu Max Weber, care se află exact la polul opus sociologiei pozitiviste comteiene. Axul este răsturnat, şi cu această răsturnare axială, spiritul cel mai mare al Europei sociologilor şi sociologiilor, s-a aşezat la polul opus şi cu spatele spre secolul al XVIII-lea. Ideea despre tipul ideal este din punctul acesta de vedere, într-adevăr, cea mai "revoluționară" cucerire "reacționară" a secolului al XIX-lea în domeniul metodologiei ştiințelor socio-umane.

Construcția ideal-tipică are rostul de a ne da acces la cunoaşterea «legilor».

> "«Legile», termen prin care desemnăm în mod obişnuit multe propoziții generale ale sociologiei comprehensive - de exemplu legea lui Gresham – reprezintă «şanse» tipice, confirmate de observație, privind derularea unei activități sociale la care ne putem aştepta, în condițiile în care anumite fapte sunt date, fiind inteligibile (comprehensibile) prin raportare la motive tipice şi la sensul vizat în mod tipic de agenți. Ele sunt inteligibile şi univoce în măsura în care la baza derulării tipice se află motive pur raționale în raport cu un scop /în finalitate/ şi în măsura în care, totodată, relația mijloacelor cu scopul este univocă şi urmează, confirmându-le, lecțiile experienței "[779]

**Sensul vizat al unui comportament are conținut sociologic nu pur şi simplu psihologic.**

Sensul unei operații aritmetice nu este psihic, observă Weber. Reflexia rațională a unui om în căutare de profit nu devine mai inteligibilă

prin mijlocirea considerațiilor «psihologice». Or tocmai asemenea "presupoziții raționale", sunt invocate de ştiinţa sociologiei. În sensul acesta, sociologia îşi are propria ei cale de acces la aceste "presupoziții raționale", deci la sensul vizat de agent în acțiunile sale. Această cale constă în construcția tipurilor, cele prin care sociologul capătă acces la "regulile generale ale devenirii".

> "Sociologia se opune istoriei care are ca obiect de analiză şi imputare cauzală acte, structuri şi personalități individuale, cultural importante. Elaborarea conceptelor proprii sociologiei îşi preia materialele, sub forma paradigmelor, din realitățile activității care sunt tot atât de importante şi pentru punctele de vedere ale istoriei" [780].

Prin urmare, cercetarea poate merge pe direcție istorică, singularizantă, sau pe direcție generalizantă. Distincția între ştiințele istorice care studiază succesiunea serială a faptelor irepetabile şi ştiințele generalizante, care studiază faptele repetabile, identice în timp, fusese operată întâi în cultura europeană, de către A. D. Xenopol. Rikert va utiliza ideea unei asemenea clasificări şi va atribui faptelor istorice calitatea de fapte de cultură, care sunt reductibile la valori: "în orice fenomen cultural este încorporată o valoare recunoscută de oameni" [781]. Această distincție răzbate în miezul sociologiei weberiene, care se întemeiază pe constatarea că "în cercetare intervine o selecție, astfel că orice reconstrucție este selectivă şi comandată de un sistem de valori" şi deci "există tot atâtea perspective istorice şi sociologice câte sisteme de valori servesc selecției" [782].

**Sociologul trebuie deci să aibă deopotrivă sensul relativismului cultural al enunțurilor sale, dar şi puterea detaşării de propriul său interes pentru a fi în stare să urmeze linia căutării unui răspuns universal valabil la o chestiune dată. Sociologul nu adaugă ceva, ci potențează ceea ce există. El reuşeşte lucrul acesta prin aceea că reconstruieşte spațiul inteligibil al activității sociale, în aşa fel încât aceasta să devină maxim inteligibilă.**

Sociologia deci este o metodă (ştiință) a maximalizării sensurilor şi a spațiilor deschise (de idealitate şi transparență maximală).

Experiențele confuze şi relativ obscure străbătute de strălucirile obscure ale sensurilor vizate de actorii sociali, devin, prin reconstrucția sociologului, pe deplin transparente întrucât acesta potențează sensurile vizate, accentuează luminozitatea intrinsecă a acțiunii, purtând

inteligibilitatea aceasta implicită la limită. Sensul trăit de actori devine sens conştientizat în toată complexitatea articulațiilor sale în lumea reală, în câmpul experiențelor.

**Această inteligibilitate condusă la limită este tocmai tipul ideal. El potențează utopia interioară a fenomenului cercetat, construieşte, prin definiții, spațiul manifestărilor virtuale, potențiale, ale sensurilor vizate de feluriți actori sociali.**

Construcția tipului deci nu vizează nici caracterele generale ale experiențelor particulare, ceea ce este conceptul aristotelic, nici trăsăturile comune, medii, ale variațiilor individuale, ci ceea ce este tipic, esențialul unei direcții semnificative sau al unui câmp de sensuri multidirecționale.

**Când Weber vorbeşte despre capitalism el n-are în vedere nici caracterele generale ale unor cazuri particulare, nici trăsăturile comune sau medii ale variațiilor individuale în timp şi spațiu ale aceluiaşi fenomen, ci trăsăturile lui cele mai tipice, care alcătuiesc împreună un spațiu de idealitate şi de transparență maximă a fenomenului denumit astfel.**

Aceasta este reconstrucția ideal tipică a fenomenului concret istoric şi ea potențează ceea ce fenomenul prezintă în grade şi cu probabilități variabile, astfel că între fenomen şi tipul său ideal există o distanță pe care n-o poate parcurge decât capitalistul perfect, adică cel care duce la maximă împlinire trăsăturile tipului. Ideal-tipul este şi criteriul axiologic dar şi măsura ontologică a fenomenului de cercetat, astfel că el dă seama şi despre originalitatea fenomenului, dar şi despre realitatea lui, cuprinde adică un fenomen în potențializarea lui ideală. Ideal-tipul este deci şi spațiul de profeție şi predicție al devenirii fenomenului.

Observăm că predicția lui Max Weber se apropie de sensul ideii profetice. Predicția ştiințifică este spațiul de împlinire, de maximă desăvârşire al unui fenomen, nu orice fel de devenire, ci numai devenirea întru perfecțiune, întru împlinirea lui. Sociologia ideal-tipică se apropie, iată, foarte mult de ideea de ființă recuperând ştiinței devenirii realului o teorie despre împlinirea sau despre desăvârşirea realului, ca şi cum acesta ar avea şi o dimensiunea verticală nu doar una orizontală, de simplă desfăşurare.

**Tipul ideal implică deci şi raportul cu valorile şi inteligibilitatea şi devenirea cauzală**, ceea ce înseamnă că în devenirea reală sunt întrunite

trei dimensiuni:

a) adecvarea semnificativă (în raport cu potenţarea inteligibilităţii sale şi cu săvârşirea unui sau unor raporturi cu valorile);

b) adecvarea cauzală (confirmarea unei direcţii ideal-tipice de mişcare şi devenire a fenomenelor concret-empirice, în raport cu variaţia lor în spaţiu şi în timp);

c)devenirea conformă cu tipul ideal.

Ca pentru orice "ştiinţă generalizantă, abstracţiile care sunt proprii sociologiei" par nişte "concepte vide" în raport cu realitatea concretă, de ordin istoric. Prin aceasta ele procură o "univocitate sporită". Această univocitate se obţine, arată Weber, printr-un "optim cât mai perfect cu putinţă al adecvării semnificative". Or această adecvare, în viziunea raţionalismului clasic, se poate realiza graţie

> conceptelor şi regulilor raţionale /raţionale în finalitate sau raţionale în raport cu o valoare/(s.n.). Dar sociologia caută să decupeze cu ajutorul conceptelor teoretice şi precis adecvate semnificativ, fenomenele iraţionale (mistice, profetice, pneumatice sau afective). Fie că obiectul său de studiu este raţional, fie că este iraţional, sociologia se îndepărtează de realitate şi aduce servicii cunoaşterii tocmai pentru că, indicând gradul de aproximare al unui eveniment istoric în raport cu unul sau mai multe concepte, ea permite integrarea acestui eveniment. Acelaşi eveniment istoric poate avea, de pildă, printr-unul dintre aspectele sale, o structură «feudală», printr-altul «patrimonială», prin altele «birocratic» şi prin altele «carismatic». Dacă dorim să concepem ceva univoc sub aceşti termeni, trebuie să cerem sociologiei să elaboreze tipuri («ideale») «pure» pentru fiecare dintre structurile acestea în stare a revela fiecare pentru sine unitatea unei adecvări semnificative cât de complet posibil, dar care, din această cauză, nu se prezintă probabil, sub această formă pură, mai mult decât o reacţie fizică pe care o considerăm din perspectiva ipotezei unui spaţiu absolut vid. Numai pe baza acestui tip pur («ideal») este posibilă o cazuistică sociologică." [783]

Ideal tipul poate avea un caracter raţional (ca în cazul teoriei economice) sau iraţional, dar de fiecare dată el este "construit într-o manieră semnificativ adecvată".

Ce diferenţă există între tipul ideal şi tipul mediu?

Tipul mediu permite caracterizarea "diferenţelor (variaţiilor) de

grad" în raport însă cu fenomene care sunt, calitativ, de "aceeaşi natură". Or, arată Weber, în societate şi istorie, întâlnim activităţi care sunt determinate de motive care sunt "calitativ eterogene" între care nu poate fi stabilită o "medie". În acest caz se stabileşte un tip ideal de acţiune în funcţie de o "dezvoltare ideal-tipică" a cazului empiric. Această dezvoltare este rezultatul unui experiment mental în raport cu o direcţie de raţionalizare.

Max Weber ne previne că **acţiunea socială poate urma patru direcţii de dezvoltare ideal-tipică**, fiecare dintre acestea constituind un tip ideal de acţiune socială:

a) acţiunea raţională în raport cu atingerea unui scop ("raţională în finalitate": *zweckrational*);

b) acţiunea raţională în raport cu o valoare ("raţională în valoare" - *wertrational*);

c) acţiunea tradiţională (dictată de obiceiuri, obişnuinţe, credinţe, adică de ce-a de-a doua natură a omului);

d) acţiune afectivă sau emoţională (*affektuell*).

"Acţionează raţional în finalitate, cel care-şi orientează activitatea după scopuri, mijloace şi consecinţe subsidiare şi care confruntă în acelaşi timp în formă reflexiv-raţională scopurile şi mijloacele, scopul şi consecinţele subsidiare şi în fine, diversele scopuri posibile între ele" [784].

Acesta nu este influenţat nici de emoţii, nici de tradiţie.

Decizia între scopuri şi consecinţe competitive sau antagoniste poate fi adoptată pe baza unei orientări raţionale în valoare (deci prin raportare la o valoare). Orientarea raţională în valoare şi cea raţională în finalitate pot întreţine raporturi foarte diverse (de pildă, dispunerea diverselor scopuri într-o ordine ierarhică **reflectată**).

Comportamentul strict tradiţional la rândul său, aidoma imitaţiei şi reacţiei mecanice, este aproape "la limita a ceea ce denumim activitate semnificativă". Masa activităţilor cotidiene familiare intră aici, deopotrivă cele derulate mecanic, stereotip şi cele caracterizate printr-un ataşament relativ conştientizat la obiceiuri.

Comportamentul afectiv se situează şi el la limita activităţii semnificative: poate fi doar o reacţie neînfrânată la o excitaţie insolită.

**Diferenţa dintre orientarea afectivă şi cea raţională în raport cu o valoare constă în aceea că cea din urmă**

> "îşi elaborează conştient punctele de direcţie a activităţii şi se orientează după ele într-o manieră metodică şi consecventă" [785]

**Toate acestea sunt tipuri ideale de activitate socială elaborate în raport cu "determinantele activităţii".**

În general, însă, din perspectiva orientării raţionale în finalitate, orientarea raţională în valoare

> "rămâne întotdeauna afectată de iraţionalitate şi aceasta cu atât mai mult cu cât se dă o semnificaţie mai înaltă valorii după care se orientează activitatea" [786].

şi aceasta pentru că "raţionalitatea în valoare" se dezinteresează de consecinţele acţiunii, aderând necondiţionat la valoarea intrinsecă a actului (convingerea pură, frumuseţea, binele absolut, datoria absolută etc.).

**Acesta este motivul pentru care Weber asimilează "raţionalitatea absolută în finalitate unui caz limită teoretic" [787].**

**Am reţinut deci, că**

> "acţionează într-o manieră raţională în valoare cel ce se comportă fără a ţine cont de consecinţele previzibile ale actelor sale, aşezându-se în slujba convingerii întemeiate pe ceea ce-i apare ca fiind comandat de datorie, demnitate, frumuseţe, directive religioase, pietate, sau măreţia unei cauze etc." [788]

**Tipul ideal este măsura puterii ştiinţei în accepţiunea weberiană. Tipul ideal este mai mult decât societatea (în sensul că aceasta se poate dezvolta în raport cu plenitudinea tipului: capitalismul, ca tip ideal, nu s-a împlinit decât în aria occidentală, consideră Weber), dar şi mai puţin decât societatea, în sensul că aceasta cuprinde o multitudine de tipuri ideale latente, pe care mişcarea reală a societăţii nu le va confirma niciodată.**

De exemplu, o Grecie cucerită de perşi, copleşită de o "religie naţională" ca instrument de dominaţie, este o derulare ireală, dar nu mai puţin o derulare ideal-tipică. Această relaţie arată şi regimul ideii deterministe şi al "legii" sociologice în viziunea lui Max Weber.

**Determinismul este ideal-tipic şi deci este, *în parte,* expresia unei ipoteze cu privire la o direcţie probabilă de raţionalizare.**

**O atare direcţie *însă* este o împletire de libertate şi cauzalitate astfel încât există un câmp de spontaneitate în orice societate şi în orice desfăşurare istorică.**

Această spontaneitate este deopotrivă şansa ştiinţei (în zona ei pot fi construite tipurile ideale) şi zădărnicia ei. Aceeaşi spontaneitate creează un spaţiu de virtualitate şi profeţie şi limitează enorm posibilitatea profetizării pe calea cunoaşterii ştiinţifice.

În altă ordine de idei, ideal-tipul este deopotrivă spaţiul raţionalizării şi al iraţionalului, încât teoreticianul la vârf al societăţii celei mai raţionalizate – capitalismul occidental – este totodată scepticul nemântuit în faţa unei raţiuni care are puteri asupra pluralităţii lumilor, nereuşind niciodată să cucerească şi să "cunoască" unitatea acestora.

# SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ: MAX WEBER CURENTUL NOOLOGIC ŞI PERSONALIST

## Max Weber. Sociologia dominatiei. Sociologia religiei. Profeti, legislatori, mistagogi. Noologia profetismului

### 1. Valoarea ca stare de tensiune a realului. Ordinea validă
### 2. Dominaţie şi legitimitate. Vocaţie, tradiţie, carismă
### 3. Grupul hierocratic. Profetul

1 Toate fenomenele sociale tind spre tipul lor ideal. Max Weber atribuie o importanţă excepţională forţelor spirituale în determinismul istoric şi social. În cazul capitalismului, acele forţe sunt sintetizate, observă el, într-un *mănunchi de energii* prin care răzbate o anumită "chemare", o vocaţie (*beruf*).

Metoda care ne conduce spre cunoaşterea acestor forţe spirituale active în toate manifestările omeneşti este metoda ideal-tipului, a tipului ideal. **Ideal-tipul este o reconstrucţie inteligibilă bazată nu pur şi simplu pe "elemente abstrase" din realitate, ci pe exagerarea mentală a ceea ce este esenţial în fenomenul supus cercetării.** Birocraţia, de exemplu, este o tendinţă ideal-tipică (o sumă de caracteristici spiritual-comportamentale maxim idealizate, deci potenţate, prin care devine inteligibilă conduita birocratică în raport cu formele empirice de autoritate şi putere). Birocraţia însă nu capătă caracter de "lege" decât în măsura în care, în acelaşi timp, acea *derulare ideal-tipică* este confirmată *cauzal* şi *semnificativ* în multitudinea cazurilor empirice.

**Prin urmare, ideal-tipul este o metodă de cunoaştere, o schemă de "acţiune" şi un reper axiologic. Realitatea supusă cercetării nu este existenţa neutră a pozitivistului ci existenţa trăită.**

Iată de ce, în actul cunoaşterii, sociologul "retrăieşte" emoţional fenomenul.

Cunoaşterea fenomenelor sociale declanşează în individ o "retrăire",

o "empatie", astfel că rezultatul cunoaşterii are şi o evidenţă nemijlocită (emoţională), trăită, nu doar una "logică".

Fenomenul social este deci şi un potenţial de emoţionalitate şi trăire care se manifestă în derularea fenomenului ca determinare "iraţional afectivă". Când aceasta este prea puternică, devine unicul determinant al acţiunii, astfel că avem acţiunile emoţionale sau afective. Când, dimpotrivă, această determinantă este un element *canalizat* în raport cu scopurile, cu valorile sau cu tradiţiile, atunci vorbim despre alte tipuri ideale de acţiune.

În toate, elementul trăitor, trăirea însăşi, este unul axial, chiar dacă trăirea este de tipar ascetic în care, altminteri spus, implicatul individual (insul cu plăcerile şi capriciile lui, cu emoţiile sale) este maxim comprimat, aproape spre suspendare.

**Aşadar, în orice acţiune socială putem distinge o tensiune între semnificaţii şi afecte pe lângă aceea dintre scopuri şi mijloace.**

Există deci două stări-limită, polarizate, ale fenomenelor sociale: una în care fenomenul se dizolvă în pura emoţionalitate a actorilor şi cealaltă în care fenomenul este absorbit de "raţionalitatea pură" a adecvării mijloacelor la scop. Iată de ce criteriul "evidenţei raţionale" nu este suficient pentru o explicaţie sociologică.

**Valoarea sau sistemul de valori predominante într-o conduită (acţiune socială) reprezintă criteriul cel mai puternic de structurare a acţiunii, astfel că putem imagina o situaţie în care toţi actorii acţionează printr-o conformare maximală la acest criteriu. Conformarea maximală este tot un act trăitor.**

Această tendinţă spre *conformarea maximală* este *intrinsecă acţiunii* şi deci permite o *descriere ideală* şi *tipică* totodată a fenomenului respectiv.

**Ideal-tipul este o "exagerare" construită prin "experiment mental" de către cercetător, dar această "exagerare" este "legea" sau imperativul către perfecţiune din chiar miezul realului.**

Faptul că protestanţii îşi orientează copiii spre şcoli tehnice este un semn că valoarea predominantă a acţiunii lor este orientarea raţională în finalitate ("raţionalitatea instrumentală"). Această orientare este deopotrivă o "realitate" şi un "imperativ", o exigenţă care se cere împlinită la nivel maxim (legea perfecţiunii). Prin urmare, în orice acţiune socială pulsează devenirea societăţii. În acelaşi timp, înţelegem că orice structură socială, tot

ceea ce este cât de cât structurat, are o dimensiune cultural-spirituală astfel că orice societate este *cauzal* şi *semnificativ* structurată.

Semnificaţiile sunt implicate şi atestate în structurarea fenomenelor sociale în două moduri:

a) ca elemente ale orientării acţiunii;

b) ca elemente ale validităţii ordinii sociale.

Când spunem că o acţiune socială este totodată acţiune semnificativă subînţelegem că ea are un *înţeles* vizat de actor (cel ce acţionează) şi accesibil observatorului prin interpretare. Înţelesul este deci nucleul tuturor acţiunilor sociale, încât orice acţiune socială este totodată o acţiune semnificativă. Acţiunea socială este *semnificativă*, iar semnificaţiile au grade variabile de generalitate sau de acceptare. Prin urmare, în orice relaţie socială se manifestă o "intersubiectivitate" cu un grad variabil de acord sau dezacord. Zona dezacordului este zona luptei unui actor de a-şi impune propria-i voinţă, înţelesurile sale (asupra obiectului acţiunii şi asupra acţiunii însăşi) în raport cu celălalt agent aflat în interacţiune. **Însă nu lupta decide asupra "ordinii" sociale ci faptul că în orice poziţie socială ocupată de un individ funcţionează un acord intersubiectiv şi o *recunoaştere*, o "acceptare".**

**Poziţia pe care un individ o deţine reprezintă şi întreaga lui putere în cadrul unei relaţii.**

**Când această putere este recunoscută, acceptată ca validă, prin acord intersubiectiv, ea capătă forma autorităţii, ne spune Weber.**

Aceasta arată că problema ordinii este, în acelaşi timp, problema dominaţiei sau a autorităţii.

**Când autoritatea e recunoscută (ca fiind validă), vorbim despre legitimitatea ei.**

Romanii distingeau între *imperium* (forţa pură, militară) şi *potestas* (forţa autorizată de senat, delegată şi recunoscută ca legitimă, ca fiind exercitată în numele senatului).

Max Weber constată, aşadar, că ordinea socială se întemeiază pe credinţa în legitimitatea ei şi atunci este recunoscută ca ordine legitimă, ca valabilă.

În al doilea rând, el constată că în orice relaţie socială funcţionează un acord şi concomitent un dezacord parţial între subiectivităţi (sensurile vizate de actori).

Ca atare, în şi printr-o relaţie socială, sunt date deopotrivă condiţiile

ordinii, cât şi ale conflictului şi ale dominației (autorității). Dominația, în genere autoritatea, deci, poate fi legitimă sau nelegitimă şi atunci ea este contestată.

**Nici o dominație (autoritate) nu se menține, ca tip de ordine, decât dacă este recunoscută ca validă (valabilă).**

**Cum se explică luptele, conflictele şi schimbarea ordinii?**

**Prin pluralismul valorilor şi deci al formelor de legitimitate.**

Max Weber constată că nu există o singură *formă de legitimitate*, aşa cum nu există o singură *formă de acțiune socială*. Teoria acțiunii sociale are, deci, un corespondent în teoria formelor pluraliste de autoritate şi deci a formelor diferite de legitimitate.

**Ordinea este deopotrivă fenomen de structură şi fenomen de dominație.**

Ajungem deci în fața sarcinii de a examina unul dintre marile capitole ale sociologiei weberiene: teoria autorității şi a tipurilor de legitimitate.

2 În accepția lui Max Weber, actorul social atribuie semnificații acțiunii sociale, adică se orientează după "sensurile vizate" de alți actori sociali, astfel că existența trăită este un necontenit proces de semnificare, de atribuire de sensuri şi de integrare a sensurilor în *ansambluri semnificative*. Aşa se face că deşi conflictele şi lupta sunt şi ele prezente în societate, totuşi problema principală este aceea a gradului de acord sau dezacord al actorilor în raport cu ordinea dată, adică aceea a legitimității autorității.

Problema ordinii se identifică deci, în mare măsură cu problema formelor de legitimitate. Înțelegerea chestiunii reclamă întoarcerea la punctul de pornire, adică la teoria acțiunii şi a relației sociale.

Am reținut că actorul social acționează în raport cu sensul vizat de alți actori, deci inter-acționează. Baza oricărei realități sociale este, aşadar, interacțiunea socială. Aceasta este tot una cu a spune că acțiunea socială nu este o *monadă* ci se structurează în şi prin intermediul relației sociale.

**Relația socială derivă deci din intersubiectivitatea actorilor (sensul acțiunii unui actor se raportează la sensul – atitudinea – vizată de altul).**

Când această relație este regulată, constantă, vorbim despre *obişnuință*, iar când acelaşi raport repetabil are o anumită *vechime*, vorbim

despre *obiceiuri*.

Este clar că aceste maniere de a inter-acționa au un caracter *tradițional* şi că deci baza lor şi **sursa lor de legitimitate (acceptare) este tradiția.** Prin urmare, ordinea tradițională este o ordine legitimată de tradiție. **Legitimitatea raporturilor sociale regulate, cvasiconstante, poate fi însă derivată şi din convenție sau din drept.**

Încălcarea unei convenții atrage după sine *dezaprobarea colectivă.* Simplul fenomen al acestei dezaprobări arată că avem de-a face cu o "ordine legitimă" (colectiv recunoscută). În cazul dreptului, sancțiunea capătă forma "constrângerii fizice".

Se poate vorbi deci despre mai multe forme de legitimitate sau de ordini legitime, **în raport cu sursa legitimității care poate fi religioasă, o valoare în genere, un interes (scop), sau tradiția.**

În strânsă legătură cu aceste tipuri de legitimitate putem vorbi despre **tipurile de autoritate care sunt trei**:

a) RAȚIONALĂ
b) TRADIȚIONALĂ
c) CARISMATICĂ

Preponderența unui tip de relație şi a unui tip de motivație (orientare) conferă caracteristica tipologică definitorie tipurilor de autoritate. **Astfel, când actorii se supun de bună voie şi deci recunosc legalitatea regulamentelor, ca şi a funcțiilor celor care exercită autoritatea, vorbim despre o autoritate legală.** Forma sa ideal-tipică este BIROCRAȚIA.

**Când, dimpotrivă, omul acordă respect unor maniere de a acționa tradiționale şi celor care dețin puterea prin tradiție, vorbim despre autoritate tradițională.**

Forma sa ideal-tipică este FEUDALITATEA şi SENIORIA.

**În fine, când autoritatea se întemeiază pe devotamentul față de o persoană recunoscută ca fiind purtătoare ale unor calități neobişnuite, ieşite din comun, exemplare şi chiar sacre, vorbim despre o autoritate carismatică.**

Expresiile sale ideal-tipice sunt, spre pildă, **profetul, marele conducător** de popoare sau oşti etc. Adeseori recunoaşterea puterii tradiționale îmbracă formă pur simbolică. În acest caz, regalitatea subzistă doar ca un "titlu" cu valoare simbolică şi nicidecum cu eficiență cotidiană.

**Recursul la un tip de legitimitate (puterea tradițională a unei**

**uniforme, de exemplu), sau la altul este un act variabil, astfel încât nici o autoritate nu este exclusivă, permanentă, definitivă.**

În plus, Weber ne previne că ori de câte ori un tip de legitimitate tinde să se permanentizeze şi să se generalizeze, ea devine irațională şi deci se transformă în opusul ei.

Mai apoi, tipurile de acțiuni subiacente fiecărei forme de autoritate interacționează şi chiar pot urma treceri dintr-una în alta. Acțiunea proprie tipului carismatic se poate transforma într-o acțiune tradițională etc. Analiza lui Max Weber asupra formelor de autoritate este dintre cele mai importante contribuții sociologice mondiale. În orice formă de autoritate, arată Weber, funcționează un raport între agentul dominației şi comunitate.

**Astfel, autoritatea este pentru comunitate o sursă de ordine, iar comunitatea este pentru autoritate o sursă de legitimitate.**

Dominațiile deci nu au o singură sursă, (rădăcină), cum se prezumă în teoriile contractualiste, ci două: forța şi legitimitatea ei (recunoaşterea). Comunitatea face posibilă legitimitatea unei dominații, astfel încât o putere care nu este recunoscută nu generează ordine ci constrângere. Forța, aşadar, generează constrângere (coerciție), comunitatea generează legitimitate sau validitate, ordine valabilă.

Sursa ordinii este deci, deopotrivă comunitatea şi agentul "puterii" (forței).

Ordinea se referă la un sistem de integrare a actorilor sociali. Max Weber preia tipologia lui Tönnies atunci când defineşte sistemele de integrare ale actorilor sociali, relansând distincția între comunitate şi societate (gemeinschaft şi gesellschaft). Când baza integrării este sentimentul de apartenență la un grup, vorbim despre comunități. Când, dimpotrivă, reflexiile actorilor, în termenii intereselor şi ai eficienței acțiunii, sunt acelea care servesc de bază pentru integrarea lor socială, vorbim despre "societate".

În acest sens, atât societatea cât şi comunitatea sunt surse de legitimitate. Astfel, în cazul contractului, baza de legitimitate este societală; tot astfel în cazul "întreprinderii", al asocierilor etc. În toate aceste cazuri, cum am văzut, intervine puterea (macht) şi autoritatea (herrschaft), adică existența unui actor care are o poziție dominantă şi a altuia care-i acordă supunere (sau o acceptă prin constrângere).

**3** **Puterea deci devine fenomen de autoritate în măsura în care este recunoscută şi liber consimțită.**

Altfel, ea se manifestă ca fenomen de simplă constrângere (forţă). Există grupuri care deţin monopolul puterii şi acestea pot fi recunoscute (legitime) sau nu. Între acestea Max Weber face o menţiune specială pentru grupul hierocratic sau sacru, ca fiind grupul în care dominaţia se întemeiază pe posesiunea "lucrurilor sacre". Forma individualizată a acestei forme de autoritate este şeful carismatic. Tipul său ideal este profetul.

În continuarea prelegerii noastre, consacrată unor chestiuni de sociologia religiei, ne vom referi la profet ca la un tip ideal al analizei sociologice weberiene. Analiza lui ne va sluji pentru studiul etosului religios ca factor de bază al istoriei.

Profetul este un

> "purtător de carismă personală, care în virtutea misiunii sale, proclamă o doctrină religioasă sau o comandă divină" [789].

Elementul distinctiv al profetului este "vocaţia". El îşi revendică autoritatea invocând o "*revelaţie personală*" ("carismă"), pe când sursa autorităţii preotului este "*tradiţia sacr*ă" (deci o formă de "autoritate tradiţională"). Legitimitatea preotului este conferită de funcţie, a profetului de "darul personal". Profetul are ca misiune o doctrină nu magia, ca în cazul magicianului, chiar dacă îşi sprijină "autentificarea" pe o carismă. O asemenea carismă o simte în sine orice profet şi indiferent cum o denumim ea este un tip special de putere, care, la marii profeţi şi mai presus de aceştia, la Dumnezeul înomenit, Logos întrupat, Om şi Dumnezeu în una şi aceeaşi persoană, la Iisus Hristos, capătă măsuri imposibil de cuprins cu mintea. Există desigur forme "degradate" ale profetismului, ca în "clarviziunile" lui Jung. Chiar în acest caz, analizele introspective ale lui Jung arată că această putere este atât de copleşitoare încât te poate distruge dacă nu eşti înzestrat cu "daruri", în speţă cu tehnici speciale de control. Weber arată că tocmai conştiinţa acestei puteri îl susţine pe profet în urmărirea căilor profeţiei. Profetul itinerant este un fenomen constant în perioada apostolică şi postapostolică. Spre deosebire de preot, profetul nu-şi face din acţiune o "profesie"; el propagă "ideea" pentru ea însăşi şi nu în vederea unui salariu. "Propaganda profetică, zice Weber, e gratuită"; Apostolul nu-şi face o meserie din "vestirea" sa. Curiozitatea tipului profetic este că el e foarte frecvent în anume arii şi epoci.

> "Debuturile profeţiei coincid cu formarea marilor imperii în Asia şi cu intensificarea, după o lungă întrerupere, a comerţului internaţional, mai ales în Orientul Apropiat" [790].

De ce?

Răspunsul la această întrebare ne ajută să înţelegem adevărata amploare a metodei maxweberiene şi a ideii sale de sociologie comprehensivă.

În fapt, ce este revelaţia profetică?

Aceasta reprezintă o reconstrucţie semnificativă a lumii, un sens atribuit lumii, un sens atribuit întregii existenţe, de la actele cele mai mărunte la marile combinări de fapte.

> "Revelaţia profetică semnifică pentru profet şi pentru cei ce-l urmează o viziune unitară a vieţii decurgând dintr-o luare de poziţie semnificativă şi unitară faţă de viaţă. Pentru profet, viaţa şi lumea, evenimentele sociale şi cele cosmice, au un «sens» unitar, sistematic. Conduita oamenilor trebuie orientată după acest sens şi trebuie modelată unitar şi semnificativ pentru ca ei să poată dobândi mântuire. Structura acestui «sens» poate varia şi poate integra într-o unitate motive care par logic eterogene căci această concepţie nu are o simplă coerenţă logică, ci e dominată de evaluări practice. Ea semnifică o tentativă de a sistematiza toate manifestările vieţii, de a rezuma comportamentul practic într-o manieră de a trăi, indiferent de aspectele pe care aceasta o ia în cazuri individuale. În plus, acest sens conţine concepţia religioasă care înfăţişează lumea ca un «cosmos», căruia i se cere să formeze, într-o manieră oarecare, o totalitate ordonată în manieră «semnificativă» şi ale cărei fenomene singulare sunt măsurate şi evaluate după acest postulat" [791]

Profetul este o formidabilă ilustrare atât pentru faptul că lumea este construită de şi printr-un sens (în interiorul acestuia ori în jurul lui), cât şi pentru cât de puternic este sensul religios ca forţă de construcţie a lumii. În jurul acestui sens, introdus în real sub forma "revelaţiei profetice", apar mari imperii şi mari civilizaţii. Dar nu acestea sunt importante. Acestea sunt mai degrabă înjghebări simbiotice, parazitând un asemenea sens. Adevărata semnificaţie a unei atari revelaţii profetice este puterea ei de a modela unitar şi semnificativ toate manifestările vieţii şi de a rezuma comportamentul practic la formula unei maniere de a trăi înzestrată cu sensuri şi cu valenţe mântuitoare. Iată dar că sensul profetic are singur puterea de a orienta conduita oamenilor, manifestările unor imperii, civilizaţii, pe lungi durate, în strânsă concordanţă cu el.

De unde are sensul profetic atâta putere?

Indiferent ce răspuns am da acestei întrebări - şi în ordinea

sociologiei maxweberiene ea nici nu se pune direct - un lucru rămâne şi acesta se referă la forţa ideilor, la rolul forţelor spirituale în determinismul istoric.

Putem formula desigur un răspuns în marginea sociologiei weberiene în legătură cu sens-puterii profeţiei. De vreme ce aceasta nu poate fi extrasă din imanenţa iestoriei, din cele ce se petrec într-o epocă şi cu oamenii ei (cu o „lume istorică") este evident că puterea profeţiei de a reconstrui lumea în jurul unui nou înţeles – cel profetic – este din afara lumii, atestând intervenţia unei puteri proniatoare transmundane, supralumeşti în mersul istoriei

Examinând deci tipul profetic şi profeţia, Max Weber ne dovedeşte că forţa religioasă are putere structurantă. Ea are o funcţie cosmogenetică în sensul că are puterea de a genera nu artefacte, nu constructe, ci lumi cu tot întregul, modelând totul conform unui sens lucrător, cosmic şi cosmogenetic.

**Analiza ideal-tipică a profetismului îi îngăduie lui Max Weber să constate că el este de două feluri: de tip etic şi de tip exemplar.**

> "Profetul poate fi instrumentul vestitor al lui Dumnezeu şi al voinţei acestuia cerând, prin faptul misiunii sale, supunerea ca datorie etică. Este profeţia etică" [792].

Dar profetul poate fi un "om exemplar", care

> "prin exemplul personal arată altora căile mântuirii religioase, precum Budha". "Predicarea acestuia nu zice nimic despre o misiune divină, nici despre vreo datorie etică de supunere, ci se adresează interesului personal al celor care încearcă ardent nevoia de a fi salvaţi şi se angajează să urmeze aceeaşi cale de mântuire ca el. Este profeţia exemplară" [793].

Urmând aceeaşi analiză ideal-tipică, Max Weber distinge între profet şi legislator, a cărui sarcină era să realizeze "echilibrul claselor" şi deci să creeze un nou "drept sacru", valabil pentru toţi (căruia "trebuia să-i obţină aprobarea divină").

Moise şi-a asumat sarcina de a:

> "aplana conflictele unor pături într-o economie monetară şi de a organiza confederaţia lui Israel sub egida unui Dumnezeu [totodată] naţional. Opera lui Moise este la jumătatea drumului, între Mahomed şi aceea a legislatorului (*aisymnetes*)" [794].

Iisus, în schimb, remarcă Max Weber, nu se interesează de reformele sociale ca atare.

Tot astfel Max Weber operează o răspicată distincție între profet şi "maestrul unei şcoli morale", care transmite o nouă înțelepciune, adună discipoli în jurul lui, sfătuieşte etc. Raportul între maestru şi discipol este de tipul "pietății filiale" (discipolul brahmanic se supune "şefului" care este "suveran" şi acea supunere o depăşeşte pe aceea a "pietății filiale").

Tot astfel nu trebuie confundat profetul cu maestrul şcolii filosofice (la care nu apare "predicația emoțională"). După cum nu trebuie confundat nici cu *mistagogul*. "Acesta administrează sacramentele, adică îndeplineşte acte magice", şi "dispensează mântuire magică". Mistagogul este uneori un întemeietor de dinastii pornind de la o carismă sacramentală ereditară, reputată. În India, titlul de *gouru* îi vizează pe cei desemnați ca "dipensatori ai mântuirii".

"În locul doctrinei etice, mistagogii posedau o tehnică magică transmisă ereditar pentru a furniza (dispensa) o mântuire magică." [795]

Iată, dar, un strălucit exemplu referitor la modul de utilizare a metodei ideal-tipului în analiza sociologică şi cu privire la puterea sensului de a construi lumea. Forța spirituală, ideile, au, deci, o uriaşă putere edificatoare şi ele nu pot fi ignorate de sociolog. Cazul cel mai semnificativ cu privire la rolul ideilor în determinismul istoriei ne este furnizat de analiza maxweberiană a genezei capitalismului. Capitalismul occidental, ca nouă civilizație, este mai întâi o nouă orientare spirituală şi deci un nou sens de organizare a lumii. Acest spirit nou s-a născut din etica protestantă, adică dintr-o idee religioasă.

# SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ: MAX WEBER CURENTUL NOOLOGIC ŞI PERSONALIST

## Religia şi capitalismul occidental . Antinomiile spiritului modern

**1. Răsturnarea axială a modernităţii. Etica achizitivă**
**2. Capitalismul modern şi „capitalismul prădalnic“**
**3. Noua raţionalitate istorică. Ascetismul practic (intramundan)**
**4. Omul nou. De la religia inimii la religia raţiunii**

1 Cea mai strălucită confirmare pe calea ştiinţei a unei metode (cea ideal-tipică) şi a unei teorii (despre rolul forţelor spirituale în determinismul istoric) este teoria lui Max Weber despre geneza capitalismului modern. Procesul a stat în atenţia atâtor spirite mari dar nici unul n-a mers atât de departe ca Weber în înţelegerea mecanismului spiritual al naşterii şi expansiunii unei civilizaţii. Ceea ce ne surprinde din primele două capitole ale cărţii sale este constatarea că o lume întreagă, cu toată bogăţia proceselor ei psihologice şi cu toată diversitatea conduitelor ei poate sta în *unitatea unui sens istoric*, ba chiar în individualitatea şi unicitatea acestui sens vizat de un actor istoric (colectiv). Weber numeşte acest sens **“spirit al capitalismului”**.

Analiza sa se reazemă pe o infrastructură de note care sunt convocate într-un soi de “joc secund” al spiritului weberian, de o inestimabilă importanţă pentru înţelegerea caracterului de ştiinţă istorică şi culturală a sociologiei ca şi pentru înţelegerea ideii că **o lume economică, o civilizaţie istorică, sunt cultural determinate.**

Teoria genezei capitalismului se bazează deci, în subsidiar, pe o **sociologie istorică a culturii.**

În al doilea rând, planul asupra căruia vreau să vă previn încă de la începutul acestui curs se referă la raportul dintre diversitatea psiho-culturală şi unitatea semnificativă a unei lumi. Oricât de diversă ar fi o lume, în măsura în care ea clădeşte o civilizaţie istorică, se aşează în

**unitatea unui sens.**

În al treilea rând, aceeaşi infrastructură a cărţii lui Weber slujeşte examinării devenirii unei lumi întregi, o devenire care este tot una cu o **răsturnare axială.**

De la tema *tranquillita dell'animo* a lui L. B. Alberti la formula celebră, *time is money* a lui B. Franklin, Weber evidenţiază un gen de schimbare istorică ce constă dintr-o răsturnare axială. Este o răsturnare de ax întrucât se trece de la un pol la altul al aceluiaşi ax, ceea ce arată că orice evoluţie istorică este, în cele din urmă, o "devenire laterală" încât putem spune că în orice evoluţie pulsează o contraevoluţie, adică un proces de amplă şi profundă conservare.

Dar să lăsăm chestiunea pentru mai târziu şi să ne întoarcem la deschiderea analizei weberiene. Ea este înalt ilustrativă pentru cel ce vrea să înveţe, în spiritul sociologiei weberiene, esenţa deosebirii dintre sociologia pozitivistă şi sociologia comprehensivă. Ca o precizare auxiliară, trebuie spus încă de la început că, în genere, **metoda ideal-tipului presupune nu numai o construcţie prin potenţarea ideală a unor trăsături specifice, ci şi prin potenţare contrastivă, astfel că demersul weberian presupune întotdeauna utilizarea unor concepte polare, a unor perechi conceptuale contrastive, conceptele fiind definite prin contrastarea trăsăturilor pe un ax bipolarizat.**

În sensul acesta, tradiţionalism în accepţiunea lui Weber reprezintă acel *etos* contrastant cu *etica achizitivă*. Pentru orientarea tradiţională,

> "ocazia de a câştiga mai mult este mai puţin atractivă decât aceea de a munci mai puţin" [796].

Tipul cu orientare tradiţionalistă, în sens weberian,

> "nu va întreba: cât de mult aş putea câştiga într-o zi dacă aş munci cât mai mult cu putinţă? ci: cât de mult trebuie să muncesc pentru a câştiga salariul de 2½ mărci, pe care l-am câştigat înainte şi care-mi satisface obişnuitele nevoi /tradiţional definite /Acesta este un exemplu despre ce înţelegem aici prin tradiţionalism" [797].

**Aşadar, *tradiţionalismul* desemnează un sistem de orientări şi de atitudini care dau expresie unui mod de viaţă bazat pe o sancţiune etică tradiţională, consacrată prin tradiţie.**

Evident că acest sistem de atitudini are el însuşi un caracter ideal-tipic întrucât este definit prin "exagerare" şi prin raportare contrastivă la

**opusul său,** adică la un mod de viață care se bazează pe o sancțiune etică ce are în centru tensiunea nucleară a unei nevoi achizitive şi a unei tendințe ascetice (nevoia de câştig merge mână în mână cu predispoziția spre evitarea plăcerilor vieții).

**Ne dăm seama deci că, pentru Weber, capitalismul modern se defineşte nu atât prin aceea că este capitalism cât prin aceea că este modern, adică un tip de capitalism diferit şi chiar opus capitalismului tradițional (indiferent de formele lui).**

**Metoda ideal-tipică cere deci să lucrezi cu două unelte: *exagerarea mentală şi compararea tipurilor opuse*, exagerate mintal amândouă pe direcțiile lor contrare şi complementare.**

**A exagera ideal-tipic presupune aşadar, a exagera concomitent în cele două direcții opuse, bipolarizate, astfel încât orice trăsătură este definită prin contrast față de trăsătura opusă.**

2 În sensul acesta, teoria despre spiritul capitalist modern este în acelaşi timp o teorie despre capitalismul irațional, astfel că Max Weber ne oferă concomitent două tablouri simetric răsturnate. Teoria max-weberiană este, în acelaşi timp, teoria capitalismului mondial şi acest lucru este de mare importanță pentru înțelegerea spiritului antievoluționist al secolului al XIX-lea. În fapt, Max Weber ne previne că numai în Occident şi în America (Noua Anglie) a lui B. Franklin avem capitalism modern. În rest, peste tot în lume, întâlnim un capitalism tradițional sau un contracapitalism modern, ori, cu termenul lui Max Weber, un *"capitalism prădalnic"*, în care spiritul achizitiv este expresia unei simple acțiuni de pradă. Iată dar că sociologia capitalismului modern este, în acelaşi timp, sociologia iraționalismului şi a formelor iraționale pe care le îmbracă acțiunea economică în lumea modernă.

Metoda polarităților atinge, iată, punctul ei de supremă victorie. Să ne întoarcem deci, în punctul de pornire al demersului weberian.

Dat fiind că Weber atribuie o importanță atât de decisivă forțelor spirituale în istorie, era firesc să se delimiteze el însuşi contrastiv de acea poziție care se situa la polul opus lui: poziția materialistmului istoric. Spre deosebire de toți marii sociologi ai secolului al XIX-lea care s-au delimitat deopotrivă de concepțiile materialiste ca şi de cele utilitarist-hedoniste, ca fiind prea simplificatoare pentru formula de gândire teoretică, **Max Weber s-a delimitat de acele concepții nu pur şi simplu invocând o altă formulă teoretică de gândire sociologică ci chiar formula de gândire practică a epocii.**

El a reuşit să identifice acea formulă de gândire obiectivă, care este

gândirea agentului noii civilizaţii şi în numele ei va iniţia cele două linii ale delimitării nete de "teoria" omului senzualist şi de teoria forţelor materiale ale istoriei.

**Teoria omului senzualist, proprie formulei de gândire utilitaristă nu poate fi îmbrăţişată, ne sugerează Weber, fiindcă ea nu explică nimic. Omul care a creat noua civilizaţie istorică este opusul omului senzualist.**

Max Weber găseşte că Reforma a fost cadrul unui mare proces istoric de eliminare, în şi prin dezvoltarea religiilor, a magicului din lume, a tuturor elementelor superstiţioase (de la sacramente la semnele ceremoniei religioase) prin care persistă în lume forţele emoţionale, într-un cuvânt, a tot ceea ce reprezintă forme şi forţe ale omului afectiv, senzualist. Procesul, arată Weber, a început cu profeţii evrei şi,

> "în conjuncţie cu gândirea ştiinţifică elenistă, a repudiat orice mijloc magic către salvare." [798]

Cu Reforma acest proces atinge ultimele sale consecinţe logice. Răsturnarea este cu totul neobişnuită. Dumnezeu, ca voinţă şi decret, este ininteligibil. Dar organul său în lume nu poate fi decât raţiunea care nu este, cu toate acestea, un organ de acces şi tălmăcire a voinţei şi decretului dumnezeesc ci un organ de separare, de delimitare şi negare a

> "a tuturor elementelor senzuale şi emoţionale din cultură şi religie pentru că ele nu sunt de nici o folosinţă pentru salvare promovând doar iluzia şi superstiţiile idolatre" [799].

**Raţiunea deci este, în esenţa ei şi în originile ei, de provenienţă iraţională.**

Ea este dată omului pentru a servi ca instrument al voinţei lui Dumnezeu şi singura ei putere este "negativă" în raport cu tot ceea ce nu este de natură şi de conţinut raţional, ca fiind iluzie şi pură superstiţie, adică elemente ale rătăcirii inutile. **Această raţiune este singurul semn al prezenţei lui Dumnezeu în lume.** Însă ea nu poate fi utilizată pentru a tălmăci voinţa şi decretul lui Dumnezeu în privinţa celui *ales*, respectiv al celui *condamnat*. Ea poate fi utilizată pentru a croi exteriorul lumii într-o conformitate cât mai mare cu chipul ei, adică spre a clădi o lume cât mai raţională din care este alungat magicul, superstiţia,

adică acele elemente prin care omul se iluzionează a putea influența *salvarea* şi deci a obține mântuire. Această *raţiune* are deci trei caracteristici:

a) n-are puteri interioare ci doar puteri extrovertite asupra lumii acesteia; în consecință, nu poate fi utilizată teoretic, spre cunoaşterea secretelor aşezate de Dumnezeu în lume, ci doar practic pentru a face o lume cât mai rațională cu putință;

b) este o putere negatoare prin destinația ei de a respinge tot ceea ce este ne-rațional, toate elementele senzualiste ale culturii;

c) este o forță a însingurării interioare de vreme ce rupe orice legături emoționale şi lasă omul singur interior în fața unei forțe care l-a predestinat, dar asupra căreia n-are nici o putere, nici singur şi nici în comunitatea bisericii.

Singura libertate lăsată omului este de a-l glorifica pe Dumnezeu printr-o conduită practică, nu printr-una teoretică sau emoțională.

**Cu protestantismul apare o "specie de om" a cărui** formă de legătură cu Dumnezeu este ascetismul, puritanismul, adică acea *etică* prin care omul purifică lumea de ceea ce se supra-adaugă voinței şi decretului său socotindu-le mijloace magico-emoționale, idolatrizante şi superstițioase, trădând şi orgoliu şi iluzionare şi idolatrie. Acest puritanism răstoarnă axul eticii religioase, arată Weber, de la o etică gravitând în jurul transcendentalității lui Dumnezeu la o etică a ascetismului lumesc, orientat spre lume.

Această fundamentare religioasă a ascetismului lumesc este cea mai mare revoluție religioasă, crede Weber, în ultimii 1000 de ani. Ea stă la baza apariției omului rațional, ascetic şi orientat spre lume, care va deveni fundamentul unei noi civilizații istorice, a unui nou spirit: **spiritul capitalist modern.**

**Acest om nou este orientat spre muncă si spre achiziție concomitent cu orientarea ascetică şi cu refuzul "bucuriei de a trăi", refuzul acelui element emoțional, senzualist al existenței ca fiind înşelător şi neconform cu o lume după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.**

Libertatea teoretică a omului acestei viziuni este nesemnificativă, dar este maximizată libertatea practică.

Punctul suprem al acestei paradigme este, cum ştim, Kant. Nici pentru Kant omul nu este liber în planul cunoaşterii, libertatea fiind o noțiune practică. Omul cunoaşte ceea ce clădeşte, o lume dată lui deja prin garnitura de forme şi categorii *a priori* ale sensibilității şi ale intelectului. Aceasta este o *lume pentru sine*, *nu* una *în sine*, este o lume aşa cum şi-a

clădit-o omul practic, instaurând o ordine fenomenală, despărțită printr-un un abis de *ordinea numenală*, nepătrunsă, a lucrului în sine.

Biruința Omului acestuia nou, raționalist, este totală. Este o biruință religioasă şi metafizică. Dar cine, altcineva decât omul nordic, o poate accepta?

Însă, deocamdată, ne interesează marea lui biruință: capitalismul. Acest om înalță rațiunea şi forțele religiei raționaliste la rang de organ al istoriei. El a creat individualismul fără iluzii! Tot el a creat o lume orientată spre sine, represivă cu orice înclinație senzualistă, o lume al cărei comandament suprem este raționalizarea progresivă, aducerea ei la măsura singurului element lăsat de Dumnezeu în lume: rațiunea, nu spre a cunoaşte secretele sale ci spre a aduce lumea întreagă la canonul acestei măsuri sădită de Dumnezeu în lume prin om. În rest, problema salvării este la Dumnezeu, nu este o problemă a libertății omului. Numai Dumnezeu ştie cine va fi salvat şi cine nu, doar El poate s-o facă. Omul nici nu ştie, nici nu poate. El are o singură libertate, una practică, aceea de-a face o lume cât mai rațională cu putință. Acest umanism al Reformei aşează baza pentru un antagonism şi o ruptură definitivă şi esențială între raționalism şi senzualism, între o cultură raționalistă şi o "cultură senzualistă de orice fel".

**Individualism, raționalism şi deci antisenzualism, puritanism şi dogmatism practic (etic), iată câteva trăsături ale omului acesta nou adus de umanismul Reformei.**

**Omul practic şi omul teoretic sunt la rândul lor complet separați.** Nietzsche va certa omenirea pentru naşterea filistinului în detrimentul artistului, al omului sufletesc. Dar, vai, Nietzsche nu va reuşi să refacă legătura ruptă cu acel Christ al inimii pe care-l va nega cum nimeni n-a mai făcut-o până la el! Omul este pe pământ, ne spune noua trăire a Reformei nu pentru a tălmăci voința şi secretul lui Dumnezeu ci pentru a-l glorifica pe Dumnezeu, pentru a croi o lume după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Omul este, deci, instrumentul glorificării. El acționează *in majorem gloriam Dei*. Lucrul acesta se realizează prin ceea ce este element de chemare, de vocație, în munca pusă în slujba vieții cotidiene a comunității.

> "Iubirea frățească, întrucât poate fi practicată numai pentru gloria lui Dumnezeu şi nu în serviciul cărnii este exprimată în şi prin îndeplinirea sarcinilor zilnice date prin **lex naturae**; şi în decursul acestui proces, această îndeplinire îmbracă un caracter impersonal

şi obiectiv, pe acela al serviciului în interesul organizării raționale a mediului nostru social" [800].

Modul în care protestantismul interpretează problema *certitudo salutis*, a certitudinii salvării, este tipică pentru sensul practic al eticii protestante. Omul nu poate şti, dar are libertatea să facă tot ceea ce atârnă de voința lui pentru a intra în linia grației, a alegerii lui Dumnezeu.

O pastorală calvină îl previne pe credincios asupra

> "datoriei sale de a se considera un ales şi de a lupta contra îndoielilor ca tentații ale diavolului, întrucât lipsa de credință în sine este rezultatul credinței precare şi deci al grației imperfecte" [801].

Iată dar că axul religiei inimii, care spală păcatul prin umilință şi pocăință, este înlocuit cu axul religiei rațiunii care leagă şansa grației de "credința în sine însuşi şi în sfințenia sa" şi deci de înlăturarea "îndoielilor de sine". Calea era aceea a unei lupte cu îndoiala de sine.

Marea problemă este deci să lupți contra rătăcirii intelectului care se îndoieşte în tine.

> "Pentru a atinge această încredere în sine întărită, este recomandată activitatea practic-orientată ca mijlocul cel mai dezirabil" [802].

Aceasta şi numai aceasta poate

> "dispersa îndoielile religioase şi poate procura certitudinea grației" (alegerii).
> "Activitatea lumească, practic-orientată, trebuie să fie considerată capabilă de acest rezultat, poate fi deci socotită mijlocul cel mai adecvat pentru contracararea anxietății religioase" [803].

**Această orientare spre activitatea practică, spre raționalizarea lumii (prin ascetism şi deci prin antiemoționalism) este cea mai importantă trăsătură a capitalismului modern.** Max Weber, fidel metodei sale, constată existența mai multor capitalisme, nu a unui singur tip de capitalism. Între toate, capitalismul modern, supra-adaugă unei trăsături capitaliste foarte generale – dorința câştigului – tocmai această orientare

spre raționalizarea existenței prin muncă disciplinată, prin eficiență şi prin orientare achizitivă (*ascetism practic*).

**Or aceste trăsături care se referă la organizarea rațională a muncii şi la orientarea ascetică spre profit sunt trăsăturile ideal-tipice ale capitalismului modern de arie occidentală.**

Etica acumulării ascetice şi organizarea rațională a muncii reprezintă baza noului edificiu economic modern şi amândouă aceste trăsături au rădăcină religioasă. Ele pornesc deci dintr-o experiență religioasă şi contribuie în plan practic la unificarea celor două mari invenții ale istoriei:

a) organizația rațională a muncii libere şi

b) tehnologia întreprinderii capitaliste.

Organizația birocratică nu este o noutate occidentală, după cum raționalitatea legală este opera legiştilor Imperiului Roman. În şi prin raționalitatea birocratică răzbate întreaga antinomie dintre raționalitatea instrumentală şi raționalitatea substanțială, dintre răspundere şi convingere sau dintre orientarea rațională în raport cu scopul şi orientarea rațională în raport cu valorile.

În cadrul organizației birocratice, individul reproduce în forme secularizate depline exigența eticii protestante:

**a) a fi rupt de orice legături emoționale şi**

**b) a-şi face din funcție o vocație mai presus de tine şi de cei din jurul tău, deci o rațiune impersonală.**

Într-adevăr, birocratul este organul unei funcții impersonale, ruptă de tot ceea ce este personal în viața lui. El devine un "anonim" în cadrul funcției sale.

Pentru a se ajunge la capitalismul modern, arată Weber, a fost necesară o experiență care să poată provoca ruptura de ceea ce el numeşte "tradiționalism". Aceasta a fost tocmai experiența protestantă. Reforma a fost cadrul de apariție a "omului nou", iar acesta a fost pârghia spirituală a noului "spirit istoric". Odată apărut acesta s-a autonomizat de baza lui religioasă, astfel că astăzi este indiferent pentru orientarea capitalistă ce credințe religioase împărtăşeşte capitalistul individual, ori ce bază etnică are el. Capitalismul a devenit o organizație mondială, sau, cum spunem azi, un sistem mondial cu propriile sale "legi" de modelare a comportamentului economic. Desigur că problema ambivalenței capitalismului nu dispare, prin aceasta, astfel că resuscitarea acelor elemente ale "capitalismului tradițional" (monopolism, capitalism speculativ, prădalnic etc.) în cadrul teoriilor ariilor centrale şi periferiale nu pare a fi un semn de criză al weberianismului, ci mai degrabă, punctul supunerii sale la o nouă încercare

istorică.

În fapt, nu teza genetică este pusă în discuție. Să ne amintim că Weber cuprinde în teza lui două elemente: unul, cu valoare istorico-genetică şi celălalt, cu semnificație ideal-tipică şi deci structurală. Este vorba despre raportul genetic între etica protestantă şi orientarea capitalistă în Occident (spre raționalizarea muncii şi, prin muncă, a existenței) şi, în al doilea rând, despre faptul că variația spațială a concepției religioase (variabilei religioase) îi permite lui Weber să constate că în ariile neoccidentale nu apare trăsătura occidentală a capitalismului (deşi fenomenul capitalist ca atare este unul de incidență istorică şi spațială universală). În consecință, metoda ideal-tipului îi permite lui Weber să determine atât geneza occidentală a capitalismului modern cât şi diferența esențială dintre capitalismul modern (occidental) şi toate celelalte specii geo-economice şi istorice de capitalism. Cauza, arată el, stă în unicitatea experienței religioase protestante, circumscrisă ariei nord-atlantice.

**A acumula nu pentru a-ți satisface plăcerile vieții ci pur şi simplu pentru a produce mai mult, adică pentru reinvestiție, iată noutatea capitalismului occidental.**

Întâmpinăm aici una dintre cele mai dramatice "sfidări" ale weberianismului. Dacă numai capitalismul occidental este rațional şi toate celelalte arii sunt ale unui capitalism de tip tradițional, înseamnă că raționalizarea existenței pe calea capitalului se opreşte la hotarele Occidentului. Pentru Occident, capitalismul este o cauză eficientă a ordinii şi a raționalității. Pentru restul ariilor planetare, rămâne deschisă calea către o raționalizare a existenței prin alte mijloace. În plus, dacă în ariile extraoccidentale, raționalitatea instrumentală nu are puterea de a raționaliza existența, înseamnă că în aceste arii creşte enorm rolul şi funcțiile raționalității substanțiale. În Occident, societatea se raționalizează prin şi pe cale capitalistă. În rest, însă, raționalizarea se obține alături şi prin limitarea capitalismului. Singurul tip de capitalism interior limitat este cel occidental (grație eticii ascetice a acumulării). În tot restul lumii, capitalismul n-are *limite interne* şi trebuie limitat prin limite şi forțe externe lui, adică prin acele forțe care țin de raționalitatea substanțială a acelor societăți.

Problema antinomiilor weberiene capătă aspect dramatic şi trece din orizontul raționalității capitaliste în orizontul istoriei. Antinomiile capitalismului devin aici antinomii ale istoriei. A fi sau a nu fi capitalist devine în aceste societăți ipostatica întrebare: **a fi sau a nu fi, ca atare.**

* * *

# Repere biografice

## AUGUSTE COMTE (1798 – 1875)

S-a născut la 19 ianuarie 1798 în oraşul Montepellier din Franţa, într-o familie de catolici. Şi-a abandonat credinţa în Dumnezeu în jurul vârstei de patruzeci de ani. A urmat cursurile "Şcolii Politehnice" din Paris, cea mai marcantă instituţie ştiinţifică franceză a momentului. A propus şi utilizat pentru întâia oară cuvântul "sociologie" şi a avut un rol semnificativ în fundamentarea sociologiei ca ştiinţă. Ideile sale s-au dezvoltat în continuitatea celor ale lui Descartes şi Bacon. Este fondatorul pozitivismului francez. La sfârşitul vieţii se dedică esoterismului.

Cele mai importante dintre lucrările sale în sociologie: **Cours de philosophie positive** (1830-1842), **Systeme de politique positive ou Traite de Sociologie instituant la religion de l'Humanite** (1851-1854)

## EMILE DURKHEIM (1858-1917)

Unul dintre cei mai importanţi sociologi francezi, s-a născut în oraşul Epinal din provincia franceză Lorraine, la 15 aprilie 1858, într-o familie de rabini evrei. Decis pentru o carieră didactică, încalcă decizia tatălui său şi tradiţia rabinică a familiei şi urmează cursurile Colegiului din Epinal, unde obţine bacalaureatul în Litere (1874) şi în Ştiinţe (1875). A fost admis în 1879 la prestigioasa Ecole Normale Supérieure din Paris avându-i colegi de generaţie pe Henri Bergson, Pierre Janet, Ferdinand Brunot, Henri Berr, Camille Jullian, Lucien Gallois etc. În 1887 a ţinut la Universitatea din Bordeaux primul curs de sociologie predat vreodată într-un cadru universitar. A devenit doctor în 1893 cu teza "De la division du travail social"şi în 1898 a fondat "Année sociologique", prima revistă de ştiinţe sociale din Franţa, în jurul căreia s-a constituit Şcoala franceză de sociologie. A fost numit în 1902 profesor titular la Universitatea din Sorbona, unde a predat sociologie până la moartea sa, în 1917, cauzată de decesul pe câmpul de luptă a unicului său fiu, Andre.

Cele mai importante lucrări sociologice: **Represéntations individuelles et représsentations collectives, în "Revue de metapsihique et de morale"** (1898**), De la division du travail social** (1893), **Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie** (1912), **Le Suicide. Étude de sociologie,** (1960), Regulile metodei sociologice (?)

**MAX WEBER (1864-1920)**

Unul dintre cei mai importanți sociologi și economiști germani, a urmat cursurile Universității din Berlin unde și-a susținut în 1889 teza de doctorat despre istoria societăților comerciale epoca medievală, sub coordonarea lui Jakob Goldschmidt și a istoricului Mommsen. În 1893, Weber devine lector la Universitatea berlineză, în locul fostului său profesor Goldschmidt, apoi în 1896 profesor de economie la Universitatea din Heidelberg, unde îl cunoaște și se împrietenește cu teologul Ernst Troeltsch. Paralel cu preocupările academice se implică în acțiuni politice de orientare creștin-socială. Cariera sa ascendentă a cunoscut o criză între 1897-1903, datorată decesului tatălui său, de al cărei moarte s-a învinovățit. În 1903 a revenit la preocupările sale intelectuale și academice și s-a implicat alături de Werner Sombart și Edgar Jaffe în editarea primei reviste de științe sociale din Germania, "Archiv fuer Socialwissenschaft".

Unele dintre cele mai importante lucrări de sociologie: **Etica protestantă și spiritul capitalismului, Economie și societate, Sociologia religiilor, Teoria organizării sociale și economice**

**GEORG SIMMEL (1858-1918)**

Important teoretician german al științelor sociale și filosofice, s-a născut la 1 martie 1858 în Berlin, în familia unui prosper om de afeceri evreu convertit la creștinism. După absolvirea cursurilor gimnaziale, Simmel a studiat istoria și filosofia la Universitatea din Berlin unde a avut ca profesori unele dintre cele mai importante personalități ale timpului: Mommsen, Treitschke, Hermann Grimm, Steinthal etc. Și-a luat doctoratul în filosofie în 1881, cu o teză despre monadologie în opera lui Kant. După absolvire a rămas în cadrul Universității din Berlin unde a ținut începând din 1885, timp de 15 ani, cursuri neplătite în istoria filosofiei și eticii, psihologie socială și sociologie, care s-au bucurat de mare popularitate, fiind frecventate nu numai de către studenți, ci și de către membrii elitei culturale berlineze. Deși recunoscut pe plan internațional, Simmel nu a primit oficial nici o poziție universitară, rămânând în întreaga sa carieră în afara mediului academic al Universității berlineze. A fost alături de F.Tonnies și M.Weber, fondatorul Societății Germane de Sociologie. A murit de cancer la ficat cu puțin timp înaintea terminării războiului,pe 28 septembrie 1918.

Cele mai importante lucrări sociologice: **On Social Differentiation** (1890), **Sociology: Investigations on the Forms of Sociation** (1908), **Fundamental Questions of Sociology** (1917).

## KARL MARX (1818-1883)

Teoretician şi organizator al mişcării comuniste, s-a născut la 5 mai 1818 în oraşul Trier din Prusia renană, într-o familie de evrei cu o îndelungată descendenţă rabinică, convertiţi la luteranism în 1817 pentru a-şi păstra drepturile civile după înfrângerea lui Napoleon. După terminarea cursurilor gimnaziale, Marx a urmat cursurile Universităţii din Bonn şi Berlin (1836), de unde a fost exclus datorită viziunilor sale antireligioase şi anarho-liberale. Şi-a obţinut titlul de doctor în filosofie în 1841 în cadrul Universităţii din Iena. După terminarea facultăţii, devine redactor–şef al "Gazetei Renane" (Rheinische Zeitung), de orientare democrat-radicală. În 1844, gazeta este suspendată prin ordin guvernamental şi Marx este exilat din Prusia. Expulzat după un an şi din Franţa datorită acţiunilor şi viziunilor sale comuniste, pleacă la Bruxelles de unde pune bazele, împreună cu Friedrich Engels, primei organizaţii comuniste internaţionale Liga Comuniştilor. La începutul lui 1848 scrie şi publică Manifestul Partidului Comunist. Din 1849 se stabileste în Londra unde în anii următori se implică în dezvoltarea teoretică şi practică a mişcării comuniste. În iunie 1852 i s-a permis accesul la British Museum unde a realizat documentarea pentru lucrarea Das Kapital publicată parţial în 1859 sub titlul A Contribution to the Critique of Political Economy, apoi primul volum în 1867. În 1863 devine liderul Internaţionei Comuniste şi se dedică acestui proiect politic pentru zece ani. A murit pe 14 martie 1883.

Cele mai importante lucrări: **Das Kapital.**

## VILFREDO PARETO (1848-1923)

S-a născut la Paris pe 15 iulie 1848 într-un tată genovez cu grad nobiliar şi o mamă de origine franceză. A urmat studiile secundare în Italia şi Şcoala Politehnică din Turin, pe care a absolvit-o în 1870. După absolvire se implică în activităţi comerciale şi politice, susţinând linia politică liberal-socială; între 1889-1893 a scris peste 160 de articole antiguvernamentale, dar şi analize economico-sociale de o înaltă rigoare academică. A fost membru în Societatea Adam Smith din Florenţa, fondată de Francesco Ferrara. În 1893 devine profesor de economie la Universitatea din Laussane, Elveţia, în locul lui Leon Walras.După 1898 îşi schimbă viziunea economică şi politică, renunţând la ideile liberale şi democratice.Datorită unei boli de inimă a încetat din 1907 să mai predea în cadrul Universităţii Laussane, însă a continuat să ţină ocazional prelegeri în sociologie. Deşi a murit în 1923, Pareto a fost contestat ulterior datorită apropierii sale de fascism în perioada lui Mussolini.

Cele mai importante lucrări în sociologie: **The Treatise on General Sociology**, **Cours d'economie politique** (1896-97), **Manuale di economia politica** (1906), **Manuale d'economie politique** (1909)

# BIBLIOGRAFIE

## I.
## Biografie generală


1. Ion Ungureanu, Şt. Costea – *Introducere în sociologia contemporană*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985
2. Ion Ungureanu – *Paradigmele cunoaşterii societăţii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990
3. Ion Ungureanu, V. Constantinescu – *Teorii sociologice contemporane*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1985
4. Eugenia Sperantia – *Introducere în sociologie*, vol. I; *Istoria concepţiilor sociologice*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944
5. Traian Herseni – *Sociologie, Teoria generală a societăţii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982
6. Cătălin Zamfir – *Structurile gândirii sociologice*, Editură Politică, Bucureşti, 1998
7. Raymond Aron – *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967
8. Raymond Aron – *Main Currents in Sociological Thought*, II, Weindenfeld – Nicholson, London, 1967
9. P. Sorokin – *Les théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris, 1938
10. P. Sorokin – *Sociological Theories of Today*, 1966
11. H. E. Barnes – *An Introduction to the History of Sociology*, 1948
12. R. Hagedonn S. Labovitz – *An Introduction Into Sociological Orientations*, 1973
13. Robert A. Nisbet – *The Sociological Tradition*, Heinemann, London, 1967
14. Anthony Giddens – *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, Stanford, California, 1987

## II.

## Lucrări de sociologie clasică

### AUGUSTE COMTE

15. A. Comte – *Système de politique positive ou Traité de Sociologie instituant la religion de l´Humanité*, 4 vol. 1851-1854, Paris, 1929
16. A. Comte – *Cours de philosophie positive*, 6 vol., 1830-1842, a V-a ediție, Paris, 1907-1908

### Despre AUGUSTE COMTE

17. Alex Claudian – *Originea socială a filosofiei lui A. Comte*, 1936
18. CH. Avezac-La Vigne – *Saint-Simonisme-Positivisme*, 1905
19. G. Dumas – *La psychologie des deux Messies positivistes (A. Comte et S. Simon)*, 1905
20. A. Fouillé – *Le mouvement positiviste et la conception sociologique d´un monde*, 1986
21. M. Leroy – *Jistoire des idées sociales en France*, Gallimard, Paris, 1954, tII: *D´Auguste Comte à Proudhon*
22. H. de Lubac – *Le Drame de l´humanisme athée*, Paris, 1963

### Şcoala LE PLAY

23. Pierre-Fédéric G. Le Play – *Les ouvriers européens*, 1855, vol. I, în special
24. Pierre-Fédéric G. Le Play – *L´organisation de la famille*, 1884
25. *** – *Brochure de propagande; L´origine, le but et l´organisation de la société*, Paris, 1897

26. E. Demolins – *Comment la route crée le type sociale*, 2 vol., Paris, 1901-1903
27. E. Demolins – *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*
28. H. de Thourville – *L´origine des grands peuples actuels*

**Despre şcoala LE PLAY**

29. P. Sorokin – *Les Théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris, 1934 (p. 71-92)
30. G. Méline – *Henry de Thourville et son oeuvre sociale*, 1906
31. R. A. Nisbet – *The Sociological Tradition*, ibidem, cap. 3

**J. J. ROUSSEAU, H. de TOCQUEVILLE şi alţi sociologi**

32. J. J. Rousseau – *The Social Contract and Discourses*, New York, 1950, *Discourse on the Origin of Inequality*, 1755
33. M. J. Condorcet – *L'esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit*, 1794
34. H. de Tocqueville – *Democracy in America*, New York, 1945
35. H. de Tocqueville – *The Old Regime and the French Revolution*, 1955
36. E. Burke – *Thoughts on the Causes of the Present Discontents* (1770) şi *Reflections on the Revolution in France* (1790) (este fondatorul conservatorismului britanic, cum îl caracterizează Nisbet)
37. Saint-Simon – *The New Christianity*, 1825 şi *On the Reorganisation of European Society*, 1814
38. J. Summer – *Ancient Law,* 1861
39. DeBonald – *Theory of Political and Religious Authority in Civil Society*, 1796
40. G. Simmel – *Philosophy of Money*, 1900; *Sociology*, 1908

41. Herbert Spencer – *Principles of Sociology*, 1876-1896 şi *Man versus State*, 1884 (tradus şi în limba română)

## EMILE DURKHEIM

42. E. Durkheim – *Sociologie. Regulile metodei sociologice*, trad. C. Sudeţeanu, 1924

43. E. Durkheim – *Represéntations individuelles et représsentations collectives*, în "Revue de metapsihique et de morale", 1898

44. E. Durkheim – *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893

45. E. Durkheim – *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, PUF, 1960

46. E. Durkheim – *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1912

## Despre EMILE DURKHEIM

47. Ion Ungureanu – *op. cit*

48. R. Aron – *Les etapes...,* ibidem

49. H. Alpert – *Emile Durkheim and his Sociology*, New York, 1939

50. G. Gurvitch – *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, t I, 1957, t II, 1963

## Reprezentanţi ai sociologismului şi psihologismului în sociologie

51. E. de Roberty – *La Sociologie*, 1881

52. I. Izoulet – *La cité moderne*, 1895

53. D. Draghicesco – *Du role de l'individu dans le determinisme social*, Paris, 1906 şi *L'ideal createur*, Paris,

1912

54. Ch. H. Cooley – *Human Nature and the Social Order*, 1902 şi *Social Organization*, 1909

55. E. Dupreel – *Le rapport social*, Paris, 1925

56. M. Halbwacs – *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925

57. A Fouillé – *L'évolutionisme des idées-forces*, Paris, 1925

58. G. Tarde – *Les lois de l'imitation*, 1890 şi *La logique sociale*, 1895

59. I. M. Baldwin – *The Individual and Society*, 1911

**Sociologie formală**

60. F. Tönnies – *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887, în traducerea franceză: *Commuauté et société*/P.U.F., Paris, 1944

61. G. Simmel – *Sociologie*, 1908, şi în traducerea engleză, op. cit.

62. N. J. Spykman – *The Social Theory of Georg Simmel,* 1985 şi de asemenea*, Comment les formes sociales se maintenent*, în "L'année sociologique", vol. I

**VILFREDO PARETO**

63. Vilfredo Pareto – *Cours d'économie politique*, 1964

64. Vilfredo Pareto – *Écrits sur la courbe de répartition de la richesse*, 1965

65. Vilfredo Pareto – *Les systèmes socialistes*, 1965

66. Vilfredo Pareto – *Manuel d'économie politique*, 1966

67. Vilfredo Pareto – *Traité de sociologie générale*, în 2 vol., Paris, Payot, 1933

**Despre VILFREDO PARETO**

68. G. H. Bousquet – *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme*, Payot, 1960
69. J. H. Meisel – *Pareto and Mosca*, New Jersey, 1965
70. T. Parsons – *The Structure of Social Action*, 1937
71. G. Piron – *Les theories de l'équilibre économique. Walras et Pareto*, 1938

**MAX WEBER**

72. Max Weber – *Le savant et la politique*, 1959
73. Max Weber – *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958
74. Max Weber – *Économie et Société*, Plon, Paris, 1971
75. Max Weber – *The Sociology of Religion*, Boston, 1963
76. Max Weber – *The City*, 1958
77 Max Weber – *Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiquies*, 1918. vezi asupra tuturor "eseurilor" metodologice, *Essais sur la théorie de la science*, 1965, trad. Freund, J.

**Despre MAX WEBER**

78. R. Aron – *La sociologie allemand contemporaine*, PUF, 1950
79. R. Bendix – *Max Weber, an Intellectual Portrait*, NY, 1962
80. E. Fleischman – *De Weber au Nietzsche*, în "Archives européens de sociologie", t V, 1964, nr. 2
81. J. Freund – *Sociologie de Max Weber*, PUF, 1966
82. T. Parsons – în op. cit., şi în *Theory of Society*, 1965

[1] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, în 2 vol., Paris, Payot, 1933, p 69

[2] Cf. Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, II, Weindenfeld – Nicholson, London, 1967, p.164

[3] Reeditată în "Theories of History" ed. by Patrick Gardiner, Glencoll, III: Free Press, 1959.

[4] Cf. op. cit., p. 30, apud J. W. Montgomery, "Where is History Going?", Zondervan Publishing House, 1969, p. 13

[5] Montgomery, op.cit., p. 14

[6] Ibidem, p. 14-15

[7] Cf. Schneider în Scheffler, H.W., 1965; apud M. Verdon, …….1999, p. 277

[8] Verdon, 1999, op.cit., 277; Schefler, op.cit., 1965; Keesing, 1975, "Kin Groups and Social Structure", Holt, Rinehart & Winston, New York

[9] „tratarea ideilor ca ... structuri ale sensului, ca perspective, ca moduri de structurare a înțelesului, ceea ce sunt esențialmente ideile în istoria civilizației" cf. Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Heinemann, London, 1967, p.3

[10] Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, I, p.302

[11] Schopenhauer, *Paşi şi etape,* p.271

[12] L. Blaga, …….p. 276

[13] Ibidem, p. 278

[14] Ibidem

[15] Ibidem, p. 283

[16] Nisbet, op.cit., p.5-6

[17] Ibidem

[18] Ibidem

[19] Ibidem

[20] Ibidem

[21] Ibidem, p.6

[22] Ibidem

[23] Ibidem, p.7

[24] Ibidem

[25] Ibidem

[26] Ibidem

[27] Ibidem, p.264

[28] Ibidem

[29] Cf. E. Speranția, *Istoria concepțiilor sociologice*, Bucureşti, 1943

[30] Cf. Scrisoarea către Thoulouse din 22 aprilie 1851

[31] Cf. R. Nisbet, op.cit.

[32] R. Aron, p. 91

[33] Cf. şi Aron, p.113

[34] Cf.E. Speranția, op. cit

[35] Nisbet, p.48

[36] Ibidem

[37] Ibidem, p. 49

[38] Cf. şi R. Nisbet, p. 49

[39] Ibidem

[40] J. J.Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, New York, 1950, p. 13

[41] J. J. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, p.244, 254, apud R. Nisbet, op. cit, p. 49

[42] Citat de J. Morely în *Biografia lui Rousseau*, London, 1915, II, 132, apud Nisbet, op.cit., p. 40

[43] Citat de Robert Palmer, *Twelve who Ruled*, Princenton, 1941, p. 311, apud Nisbet, op.cit., p. 41

[44] Nisbet, op.cit., p. 42

[45] Cf. R. Dahrendorf, *Reflecții asupra...*, p72, Bucureşti, 1993

[46] Nisbet, op.cit., p. 51

[47] Cf. ibidem, p. 51

[48] Ibidem, p. 52

[49] Apud *Raymond Williams, Culture and Society: 1780-1950*, 1960, p.106, citat de Nisbet în op. cit., p. 52

[50] Ibidem

[51] Apud, Nisbet, p. 52

[52] Ibidem, p. 52

[53] Nisbet, op.cit., p. 53
[54] Ibidem, p.55
[55] Ibidem, p.47
[56] Ibidem, p.48
[57] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, III, Paris, 1830-1842, p. 152
[58] Ibidem, p. 152
[59] Ibidem, p. 148
[60] Nisbet, op.cit., p. 57
[61] Ibidem
[62] Ibidem
[63] Ibidem
[64] În *Sistemul de politică pozitivă*, vol. I, p. 361; apud Nisbet, p. 325
[65] Nisbet, op.cit., p. 58
[66] A. Comte, op.cit., p.143
[67] Ibidem, p. 142
[68] Ibidem, pp. 142-143
[69] Ibidem, p. 144
[70] Ibidem, t. II, p. 268
[71] Ibidem, p. 269
[72] Ibidem
[73] Ibidem, p. 270
[74] Ibidem
[75] Ibidem
[76] Ibidem
[77] Ibidem p. 271
[78] Ibidem
[79] Ibidem, p. 26
[80] Ibidem, p. 273
[81] Ibidem, p. 275
[82] Ibidem, p. 285
[83] Ibidem, p. 291
[84] Ibidem, p. 292
[85] Ibidem
[86] Ibidem, p. 293
[87] Ibidem, p. 301
[88] Ibidem, p. 340
[89] Ibidem, p. 341-42
[90] Ibidem, p. 351.
[91] Ibidem, p.360.
[92] I. Ungureanu, *Paradigmele cunoaşterii societății*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.
[93] cf. Aron, op.cit., p. 92.
[94] cf. Ibidem.
[95] Ibidem, p. 117.
[96] Ibidem, p. 122.
[97] Ibidem.
[98] A. Comte, *Système de politique positive*", t.IV, p. 30.
[99] Ibidem, t. II, p. 63.
[100] I. Ungureanu, *op.cit.*, p. 201.
[101] A. Comte, op.cit., t. III, p. 159.
[102] Cf. t. V, din *Curs*, citat şi de Sperantia, op.cit., vol. I, p. 162
[103] Asupra acestei faze, vezi şi prelegerile citate ale lui E. Speratia.
[104] A. Comte, op.cit., t. III, p. 165.
[105] Ibidem.
[106] Ibidem.
[107] E. Sperantia, op.cit., vol. I, p. 163.

[108] L. Blaga, Opere, vol. 10, p. 581.
[109] A. Comte, *Systéme de politique positive*, t.III, p.36.
[110] Ibidem.
[111] Ibidem, p. 40.
[112] Ibidem.
[113] Ibidem, p. 41.
[114] *Ibidem, p. 44.*
[115] Ibidem, p. 58.
[116] Ibidem, p. 60.
[117] Ibidem, p. 60-61.
[118] Ibidem, pp. 62-63.
[119] Ibidem, p. 63.
[120] Ibidem, 63.
[121] Citat din E.Sperantia, op.cit., p. 166.
[122] Ibidem.
[123] Cf. Ibidem.
[124] Nisbet, op.cit., p.62.
[125] Cf. P. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris, 1938, p. 72
[126] Ibidem
[127] Ibidem
[128] Cf. Nisbet, op.cit., p. 67.
[129] Ibidem, p. 67.
[130] Ibidem.
[131] Cf., pentru citate, Nisbet, op.cit., p. 68-69.
[132] P. Sorokin, op. cit., p. 73.
[133] Cf. R. Nisbet, op. cit.
[134] Cf. P. Sorokin, op. cit
[135] Cf. R. Pinot, *Brochure...*, p. 44-64, apud Sorokin, op.cit, p. 76.
[136] Cf. E. Demolins, *Comment on analyse et comment on classe les types sociaux* în *Brochure...* p. 63, apud P. Sorokin, op.cit., pp. 77-78.
[137] P. Sorokin, op.cit., p. 78.
[138] Ibidem, p. 79.
[139] Ibidem, p. 87.
[140] Demolins, *Comment la route creé le type social*, t. II, p. 351.
[141] Cf. Ibidem, I, Prefața, p. VII-IX.
[142] Cf. R. Pinot, *La classification des éspéces de la famille établie par Le Play est-elle exacte?* în *Brochure de propagande....*, p. 63, apud P.Sorokin, p. 82-83.
[143] Nisbet, op. cit., p. 64.
[144] Demolins, op.cit., II, p. 207.
[145] Ibidem, p. 222-223.
[146] Ibidem, p. 210.
[147] Ibidem, p. 211.
[148] Ibidem.
[149] Ibidem, p. 212-213.
[150] Ibidem, p. 213.
[151] Ibidem, p. 214.
[152] Ibidem.
[153] M. Pinot, *La science sociale*, t. I, p. 523, apud Demolins, II, p. 216-217.
[154] în ibid, *Le Droit coutumier des Slaves meridionaux*, loc. cit., p. 45, apud ibid.
[155] Demolins, op.cit., II, p. 218.
[156] Ibidem, p. 219.
[157] Ibidem.
[158] Ibidem, p.220.
[159] Ibidem, p. 227.
[160] Ibidem.
[161] Ibidem.
[162] E. de Laveleye, *La Peninsule des Balkans*, t. I, p. 131, 133, apud Demolins, op.cit., II, p. 229.

[163] Ibidem, pp. 229-230
[164] Ibidem, p. 261.
[165] Ibidem, p. 263.
[166] Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons.*
[167] Demolins, *Comment la route creé le type social*, II, p. 460-461.
[168] Ibidem, p. 469.
[169] Ibidem.
[170] Ibidem, p. 478.
[171] Ibidem
[172] Ibidem, p. 482.
[173] Cf. Pinot, op. cit, p. 63.
[174] P. Sorokin, op. cit., p. 83.
[175] Demolins, *Comment la route creé le type social*, I, p. 163.
[176] Ibidem, p. 173.
[177] Le Play, *L'Organisation de la famille*, ch. II, apud, Demolins, op.cit., I, pp. 183-184.
[178] Cf. Demolins, op.cit., t. I, p. 184-185.
[179] Ibidem, p. 187.
[180] P. Sorokin, p. 95.
[181] Demolins, op.cit., I, p. 193.
[182] Ibidem, p. 194.
[183] Ibidem.
[184] *Ibidem, p. 195.*
[185] Ibidem, II, p. 34.
[186] Ibidem, p. 34.
[187] Ibidem.
[188] Ibidem.
[189] Ibidem, p. 35-36.
[190] Ibidem, I, p. 59.
[191] Ibidem, II, p. 59.
[192] Ibidem, I, p. 60.
[193] Ibidem, I, p. 61.
[194] Ibidem.
[195] Ibidem.
[196] Ibidem, p. 62.
[197] Ibidem.
[198] Ibidem.
[199] Rambaud, Histoire de la Russie, p. 35, apud Demolins, op.cit., I, p. 147-148.
[200] Le Play, *Ouvriers européens*, t II, Paris, 1855, p. 98.
[201] Demolins, op.cit., I, p. 149.
[202] Ibidem, p. 150.
[203] Ibidem.
[204] Ibidem, pp. 158-159.
[205] Ibidem, p. 159.
[206] Ibidem, p. 161.
[207] Apud ibidem, p. 162.
[208] Ibidem.
[209] Rambaud, op.cit., p. 34, apud *ibidem*, p. 163.
[210] Rambaud, op.cit., p. 40, 41, 45, apud, ibidem, p. 164.
[211] Rambaud, op.cit., p. 42, apud ibid.
[212] Demolins, op.cit., I, p. 164.
[213] Ibidem, p. 165.
[214] Ibidem, p. 165.
[215] Rambaud, *Histoire de Russie*, p. 382, apud Ibidem, p. 174.
[216] Demolins, op.cit., I, pp. 180-181.
[217] Ibidem, p. 182.
[218] Ibidem, p. 183.
[219] Ibidem, p. 184.
[220] Ibidem, p. 184-185.

[221] Ibidem, p. 185.
[222] Ibidem.
[223] Ibidem, p. 186.
[224] Nisbet, op.cit., p. 71.
[225] Ibidem.
[226] Ibidem, p. 71.
[227] Ibidem, p. 72.
[228] Ibidem, p. 82.
[229] Ibidem.
[230] Ibidem, p. 82.
[231] Ibidem, p. 96.
[232] Ibidem, p. 112.
[233] Ibidem.
[234] Ibidem, p. 113.
[235] Tönnies, *Leviathan*, apud. Ibidem, p. 109.
[236] cf. Ibidem, p. 110.
[237] Apud ibidem, p. 109.
[238] Ibidem, p. 109.
[239] Ibidem, p. 112.
[240] Ibidem, p. 114.
[241] Ibidem, p. 118.
[242] Ibidem.
[243] Ibidem, p. 143.
[244] Ibidem, p. 144.
[245] Ibidem, p. 209.
[246] Ibidem, p. 210.
[247] Apud ibidem.
[248] Apud ibidem, p. 211.
[249] Henry Maine, *Ancient Law*, apud F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887, în traducerea franceză: *Commuauté et société*/P.U.F., Paris, 1944, p. 170.
[250] Ibidem, p. 168, apud Tönnies, op.cit., p. 177.
[251] Tönnies, op.cit., p. 237.
[252] Ibidem, p. 50
[253] Tönnies, op.cit., p. 39.
[254] Ibidem, p. 39.
[255] Ibidem, p. 40.
[256] Ibidem
[257] Ibidem, p. 45.
[258] Ibidem, p. 45.
[259] Ibidem, p. 49.
[260] Ibidem, p. 48.
[261] Ibidem, p. 48.
[262] Ibidem, p. 48-49.
[263] Ibidem, p. 78.
[264] Ibidem, p. 50.
[265] *A. Smith ???……*
[266] Tönnies, op.cit., p. 50-51.
[267] Ibidem, p. 52.
[268] Ibidem, p. 52.
[269] Ibidem, p. 58-59.
[270] Ibidem, p. 302.
[271] Ibidem, p. 302.
[272] Apud ibidem, p. 303.
[273] E. Durkheim, *De la division...* III, p. IV
[274] Ibidem, p. IV.
[275] Idem, *Les formes* ..., p. 444.
[276] Idem, *De la division...* III., p. IV.

[277] Ibidem.
[278] Ibidem, p.V.
[279] Ibidem.
[280] Ibidem.
[281] Ibidem, p. VI.
[282] Ibidem, p. VI – VII.
[283] Ibidem, p. IX
[284] Ibidem, p. X.
[285] Ibidem, p. XI.
[286] Ibidem, p. XI-XII.
[287] Ibidem, p. XIV.
[288] Ibidem, p. XVII.
[289] Ibidem, p. XVII.
[290] Ibidem, p. XIX.
[291] Ibidem, p. XIX.
[292] Ibidem, p. XX-XXI.
[293] Ibidem, p. XXIV.
[294] Ibidem, p. XXV.
[295] Ibidem, p. XXVI.
[296] Ibidem, p. XXVII.
[297] Ibidem, p. XXVII.
[298] Ibidem, p. XXVIII.
[299] Ibidem, p. XXVIII.
[300] cf. Ibidem, p. XXVIII-XXIX.
[301] Ibidem, p. XXX.
[302] Ibidem, p. XXI.
[303] Ibidem, p. XXXII.
[304] Ibidem, p. XXXII-XXXIII.
[305] Ibidem, p. XXXIII.
[306] Ibidem, p.12-13.
[307] Ibidem, p. 13.
[308] Ibidem, p. 160.
[309] Ibidem, p. 19.
[310] Ibidem, p. 19.
[311] cf. Dr. Lebon, *L'Homme et les sociétés*, II, p. 154, apud ibidem, p. 21.
[312] Ibidem, p. 22.
[313] Ibidem, p. 22-23.
[314] Ibidem, p. 23.
[315] Ibidem, p. 24.
[316] Ibidem.
[317] Ibidem.
[318] Ibidem, p. 25.
[319] Ibidem, p. 26.
[320] Ibidem, p. 27-28.
[321] Ibidem, p. 28
[322] Ibidem.
[323] Ibidem, p. 29.
[324] Ibidem.
[325] Ibidem, p. 30.
[326] Ibidem, p. 30-31.
[327] Ibidem, p. 31.
[328] Ibidem.
[329] Ibidem, p. 32.
[330] Ibidem.
[331] Ibidem, p. 27-28.
[332] Ibidem, p.35.
[333] Ibidem, p.35.
[334] Ibidem, p.37.

[335] Ibidem, p.38.
[336] Ibidem, p.38.
[337] Ibidem.
[338] Ibidem, p.39.
[339] Ibidem.
[340] Ibidem, p.40.
[341] Ibidem.
[342] Ibidem, p.40-41.
[343] Ibidem, p. 41-42.
[344] Ibidem, p. 42.
[345] Ibidem, p. 42.
[346] Ibidem.
[347] Ibidem.
[348] Ibidem, p. 35.
[349] Ibidem, p. 43
[350] Ibidem, p. 44.
[351] Ibidem, p. 46.
[352] Ibidem.
[353] Ibidem, p. 47.
[354] Ibidem, p. 42-43.
[355] Ibidem, p. 47.
[356] Ibidem, p. 48.
[357] Ibidem.
[358] Ibidem, p. 51.
[359] Ibidem, p. 53.
[360] Ibidem, p. 54.
[361] Ibidem, p. 55.
[362] Ibidem, p. 56.
[363] Ibidem, p. 57.
[364] Ibidem, p. 61.
[365] Ibidem, p. 64.
[366] Ibidem.
[367] Ibidem.
[368] Ibidem, p. 65.
[369] Ibidem, p. 66.
[370] Ibidem, p. 67.
[371] Ibidem, p. 68.
[372] Ibidem, p.69.
[373] Ibidem.
[374] Ibidem, p. 70.
[375] Ibidem.
[376] Ibidem.
[377] Ibidem, p. 71.
[378] Ibidem.
[379] Ibidem, p. 72.
[380] Ibidem.
[381] Ibidem, p. 73.
[382] Ibidem, p. 74.
[383] Ibidem.
[384] Ibidem.
[385] Ibidem, p. 75.
[386] Ibidem.
[387] Ibidem, p. 76.
[388] Ibidem.
[389] Ibidem.
[390] Ibidem, p. 82.
[391] Ibidem.
[392] Ibidem, p. 83.

[393] Ibidem, p. 85.
[394] Ibidem.
[395] Ibidem, p. 86.
[396] Ibidem, p. 87.
[397] Ibidem.
[398] Ibidem, p. 89.
[399] Ibidem, pp. 90-91.
[400] Ibidem, p. 91.
[401] Ibidem.
[402] Ibidem.
[403] Ibidem.
[404] Ibidem, p. 93.
[405] Ibidem, p. 97.
[406] Ibidem, p. 99, s. red.
[407] Ibidem.
[408] Ibidem, p. 100.
[409] Ibidem.
[410] Ibidem, p. 101.
[411] Ibidem, s. red.
[412] Tarde, *Lois de l'imitation*, 1890, p. 19.
[413] Ibidem, p. 59.
[414] Durkheim, *De la division...* III., p. 106.
[415] Ibidem, p. 107.
[416] Ibidem, p. 108.
[417] Ibidem, p. 111.
[418] Ibidem.
[419] Ibidem, p. 113.
[420] Ibidem, p. 124.
[421] Ibidem, p. 124-125.
[422] Ibidem, p. 125.
[423] Ibidem.
[424] Ibidem, p. 126.
[425] Ibidem.
[426] Ibidem.
[427] Ibidem, p. 235.
[428] Ibidem, p. 237.
[429] Ibidem, p. 149.
[430] Ibidem.
[431] Ibidem.
[432] Ibidem.
[433] Ibidem, p. 150.
[434] Ibidem, p. 151.
[435] Ibidem.
[436] Ibidem, p. 152.
[437] Waitz, *Anthropologie*, t I, p. 359,
[438] Durkheim, *De la division...* III., p. 153.
[439] Ibidem, pp. 153-154.
[440] Ibidem, p. 155.
[441] Durkheim, *Sociologie*, III, p. 368.
[442] Cf. Spencer, p. 390, comentariul lui Durkheim în *De la division...* III, p. 155.
[443] Ibidem, p. 155.
[444] Ibidem, p. 157.
[445] Ibidem.
[446] Ibidem.
[447] Ibidem.
[448] Ibidem.
[449] Ibidem, p. 159.
[450] Ibidem.

[451] Ibidem, 161.
[452] Ibidem.
[453] Ibidem.
[454] Ibidem, p. 162.
[455] Ibidem, p. 163.
[456] Ibidem, p. 164.
[457] Ibidem, p. 166.
[458] D.D.d.T.S. p. 266-267, s.n..
[459] Spencer, Sociologie, II, p…..
[460] ibidem, p153, apud Durkheim, *De la division...*, III, p. 170.
[461] Durkheim, *De la division...*, III, p. 171.
[462] Ibidem, p. 172.
[463] Ibidem.
[464] Ibidem, p. 173, s.n..
[465] Ibidem.
[466] Ibidem, p. 174.
[467] Ibidem, p. 175.
[468] Ibidem
[469] Ibidem.
[470] Spencer, *Sociologie*, II, p. 160, apud Durkheim, *De la division...*, III, p. 178.
[471] Ibidem, p. 813, apud ibidem, p. 178.
[472] Durkheim, *De la division...*, III, p. 178.
[473] Ibidem, p. 179.
[474] Ibidem.
[475] Ibidem, p. 180.
[476] Ibidem.
[477] Ibidem.
[478] Ibidem.
[479] Ibidem, p. 191.
[480] Ibidem, p. 192.
[481] Ibidem.
[482] Ibidem, p. 182.
[483] Ibidem.
[484] Ibidem, p. 189.
[485] Ibidem.
[486] Ibidem, p. 190.
[487] Ibidem.
[488] Ibidem, p. 190-191.
[489] Ibidem, p. 193.
[490] Ibidem.
[491] Ibidem.
[492] Ibidem, p. 194.
[493] Ibidem, p. 194-195.
[494] Ibidem, p. 194.
[495] Ibidem, p. 196.
[496] Ibidem.
[497] Ibidem, p. 199.
[498] Ibidem, p. 205.
[499] Cf. ibidem, p. 205-206.
[500] Ibidem, p. 208.
[501] Ibidem, p. 207.
[502] Ibidem.
[503] Ibidem, p. 212.
[504] Ibidem, p. 216.
[505] cf. Laplace, *Théorie analogique des probabilités*, Paris, 1847, p. 187, 432, apud, Durkheim, *De la division...*, III, p. 214.
[506] Durkheim, *De la division...*, III, p. 214-215.
[507] Ibidem, p. 215.
[508] Ibidem, p. 215-216.

[509] Ibidem, p. 217.
[510] Ibidem, pp. 217-218.
[511] Ibidem, p. 218.
[512] Ibidem, p. 219.
[513] Ibidem.
[514] Ibidem.
[515] Ibidem, p. 220.
[516] Ibidem.
[517] Ibidem, p. 221.
[518] Ibidem, p. 238.
[519] Ibidem, p. 229.
[520] Ibidem, p. 229-230.
[521] Ibidem, p. 230.
[522] Ibidem.
[523] Ibidem, p. 238, s. red..
[524] *Sociologie*, II, p31, apud Ibidem, p. 238-239.
[525] Durkheim, *De la division...*, III, p. 239.
[526] Ibidem, p. 242.
[527] Ibidem.
[528] Ibidem, p. 244.
[529] Ibidem, p. 248.
[530] Darwin, *Origine des éspéces*, p. 131, apud ibidem, p. 249.
[531] Haekel, *Histoire de la création naturelle*, p. 240, apud ibidem, p. 249.
[532] Durkheim, *De la division...*, III, p. 250.
[533] Ibidem, p. 253.
[534] Ibidem.
[535] Ibidem,p. 256.
[536] Ibidem,p. 260.
[537] Ibidem,p. 260-261.
[538] Ibidem,p. 261.
[539] Ibidem,p. 262.
[540] Durkheim, *Despre sinucidere*, Humanitas, 1993, p. 194
[541] Ibidem, p. 196.
[542] Ibidem, p. 197.
[543] Ibidem.
[544] Ibidem, p. 200.
[545] Ibidem, p. 201.
[546] Ibidem, p. 201-202.
[547] Ibidem, p. 202.
[548] Ibidem, p. 202.
[549] Ibidem, p. 203.
[550] Ibidem, p. 204.
[551] Ibidem, p. 204-205.
[552] Ibidem, p. 205.
[553] Ibidem, p. 205.
[554] Ibidem.
[555] Ibidem, p. 205.
[556] R.K.Merton, p.162.
[557] Ibidem, p. 163.
[558] Ibidem.
[559] Durkheim, *Despre sinucidere,* Cartea a III-a, consacrată *Formelor anormale,* cap. III, p. 383.
[560] Ibidem, pp. 383-384.
[561] Ibidem, p. 386.
[562] Ibidem, p. 385.
[563] Ibidem, p. 392.
[564] Ibidem, p. 392.
[565] Ibidem, p. 392.
[566] Ibidem.

[567] Ibidem, p. 392.
[568] Ibidem, p. 386.
[569] Ibidem, p. 387.
[570] Ibidem, p. 389.
[571] Ibidem, p. 400.
[572] Ibidem, p. 154.
[573] Ibidem, p. 154.
[574] Ibidem, p. 222.
[575] Ibidem, p. 223.
[576] Ibidem.
[577] Ibidem, p. 224.
[578] R. Aron, *op. cit*., p. 331.
[579] Ibidem.
[580] Ibidem, p. 337.
[581] Ibidem, p. 338.
[582] Durkheim, *Despre sinucidere,* p. 268.
[583] Ibidem, p. 270-271
[584] Ibidem.
[585] Ibidem.
[586] Ibidem, p. 278-279.
[587] Ibidem, p. 279.
[588] Ibidem, p. 280.
[589] Tarde, *Lois de l'imitation*, p. 271, apud ibidem, p. 282.
[590] Durkheim, *Despre sinucidere,* p. 283.
[591] Ibidem, p. 284.
[592] Ibidem.
[593] Yona Friedman, *Comment vivre entre les autres sans être chef et sans être esclave,* Paris, 1974.
[594] Ibidem, p. 36.
[595] cf. C. N. Parkinson, *Parkinson's Law and other Studies in Administration*, Londra, 1957, apud Escarpit, op.cit., p. 428.
[596] Ibidem, p. 428.
[597] Friedman, op.cit., p. 37, apud Ibidem, p. 430.
[598] Ibidem, p. 436.
[599] Ibidem, p. 436.
[600] Ibidem, pp. 436-437.
[601] Ibidem, p. 443.
[602] Durkheim, ???……., p. 286.
[603] Ibidem, p. 287.
[604] Ibidem.
[605] Ibidem.
[606] Ibidem, p. 287.
[607] Ibidem, p. 288.
[608] Ibidem, p. 287-288.
[609] Ibidem, p. 288.
[610] Ibidem, p. 124-125.
[611] cf. R. Aron, op. cit., p.???
[612] Ibidem.
[613] V. Pareto, *Tratatul de sociologie,* 150, p. 67.
[614] Ibidem.
[615] Ibidem, p. 154.
[616] Ibidem, p. 68.
[617] Ibidem, 154.
[618] Ibidem, p. 76, 157.
[619] R. Aron, *Les etapes…*, p. 416.
[620] Ibidem, p. 72 şi 73.
[621] P. Sorokin, *Les theories...,* p. 48.
[622] V. Pareto, *Traite de sociologie generale,* 69, p. 27-30.
[623] Ibidem, p.v.v. 62, 142.
[624] Ibidem, p. 59.

[625] Ibidem, p.v.v. 58-59.
[626] Cf. R. Aron, *Les etapes...,* p. 421.
[627] Ibidem.
[628] Ibidem, p. 422.
[629] Ibidem, p. 422.
[630] Ibidem, p. 423.
[631] V. Pareto, op. cit., § 161.
[632] Ibidem, §166, p167-168.
[633] Cf. ibidem, § 217, p. 514.
[634] Ibidem.
[635] Ibidem.
[636] Ibidem, p. 434.
[637] Ibidem, p. 434, § 799.
[638] Ibidem, § 799, 801, 802.
[639] Ibidem, p. 332-333.
[640] Ibidem, § 802.
[641] Ibidem, p. 435.
[642] Ibidem, p. 452.
[643] Ibidem, § 850-851.
[644] Ibidem, p. 453.
[645] Ibidem, §186, 740.
[646] Ibidem.
[647] R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, 1967, p. 119.
[648] Pareto, op.cit., p. 478, I şi § 957.
[649] Ibidem.
[650] Ibidem, § 917-918.
[651] Ibidem, p. 485.
[652] Ibidem.
[653] Ibidem, § 1013.
[654] Ibidem.
[655] Ibidem, p. 534.
[656] Ibidem, p. 536.
[657] Ibidem.
[658] Ibidem, p. 536-537.
[659] Ibidem, p. 541.
[660] Ibidem, p. 571, § 1077.
[661] Ibidem, § 1074, p. 569.
[662] Ibidem, § 1081, p. 573.
[663] Ibidem, § 1081.
[664] Ibidem, p. 789-790.
[665] I. Ungureanu, *Paradigmele…*, p. 17.
[666] Ibidem, p. 25.
[667] V. Pareto, op. cit., vol. I p. 589.
[668] Ibidem.
[669] Ibidem, p. 590.
[670] Ibidem.
[671] Ibidem, p. 593.
[672] Ibidem, p. 594.
[673] Ibidem, p. 599.
[674] Ibidem.
[675] Ibidem.
[676] Ibidem.
[677] Ibidem, p. 599.
[678] Ibidem, p. 600.
[679] cf. şi I. Ungureanu, *op. cit*, p. 35.
[680] V. Pareto, op. cit., p. 606.
[681] Ibidem, p. 607.
[682] Ibidem, p. 608.

[683] Ibidem, p. 610-611.
[684] Ibidem, p. 618.
[685] Ibidem, p. 621.
[686] Ibidem, p. 650.
[687] Ibidem, p. 655.
[688] Ibidem, p. 658.
[689] Ibidem, p. 659.
[690] Ibidem, p. 662.
[691] Ibidem, p. 669-670.
[692] Ibidem.
[693] Ibidem, p. 680-682.
[694] Iată de ce nu poate exista un comunism național sau un socialism național. Comunismul, oricare i-ar fi specia, ascunde lupta unei ideocrații pentru avantaje proprii sub justificarea luptei teoriei. pentru avantajele tuturor. Există național-socialism, așa cum a fost el ilustrat de teoriile „socialismului de stat" ale lui Rodbertus și ale altor teoreticieni ai epocii bismarkiene, ori de ideologia arianistă a lui Hitler. Dar ce deosebire între cele două! și mai apoi, e de observat că național-socialismul burgheziilor naționale a fost „învelit" în haina unei derivații universaliste: socialismul. Ceea ce a fost numit comunism național poate fi asimilat la aceeași categorie de „derivații": „interesul" unei fracțiuni comuniste este „învelit" și deci justificat de o idee politică generală - cea comunistă. În măsura în care acel interes a fracționat religia comunistă contribuind la invalidarea tezei universalității sale, el a avut un caracter pozitiv întrucât a condus la demistificarea reziduului care stă la baza religiei comuniste: „mila egoistă" ridicată la rang de "milă mincinoasă pentru popoarele opresate", sau pentru „clasa oprimată" proletariat. Această sciziune a para-religiei comuniste a fost doar o stație în drumul spre demistificarea unei „derivații", la destrămarea unei „pânze" care păstra sub acoperământul ei minciuna unui egoism supranațional monstruos, a unui reziduu imperialist.
[695] cf. și Ion Ungureanu, *Paradigmele...*, p. 96-97.
[696] cf. ibidem, p. 97-98.
[697] V. Pareto, op.cit., vol. II, § 2141, p1. 347.
[698] Ibidem, § 2146, p. 1350, s.n.
[699] cf. Ion Ungureanu, *op. cit.*, p. 96-97.
[700] cf. R. Aron, *Les étapes...*, p. 452-453.
[701] V. Pareto, op.cit., vol. II, § 2143, p. 1349.
[702] Ibidem, p. 1280.
[703] Ibidem, p. 1331.
[704] Ibidem, § 2111, p. 1332.
[705] Ibidem, p. 1334.
[706] Ibidem, p. 1338.
[707] Ibidem.
[708] Ibidem.
[709] Ibidem, p. 1340.
[710] Ibidem, p. 1341.
[711] Ibidem, p. 1343.
[712] Ibidem.
[713] Ibidem, p. 1342-1343.
[714] Ibidem, p. 1343-1344.
[715] Ibidem, p. 1344.
[716] Ibidem.
[717] Ibidem.
[718] Ibidem, p. 1345.
[719] Ibidem, § 2137.
[720] Ibidem, § 2129, cf. și R. Aron, op.cit., p. 457.
[721] Ibidem, p. 1369.
[722] Ibidem, p. 1371.
[723] Ibidem, p. 1371.
[724] Ibidem, p. 1293.
[725] V. p.5, apud Ibidem, p. 1295.
[726] V. Pareto, op.cit., vol. II, p. 1296.
[727] Ibidem, p. 1296.
[728] Ibidem.
[729] Ibidem, p. 1296.

[730] Ibidem, p. 1297.
[731] Ibidem, p. 1297.
[732] Ibidem, p. 1298.
[733] Ibidem, p. 1298.
[734] Ibidem, p. 1299.
[735] Ibidem, p. 1299.
[736] Ibidem, p. 1299.
[737] Ibidem, p. 1301.
[738] Ibidem, p. 1302.
[739] Ibidem, p. 1303.
[740] Ibidem, p. 1303-1304.
[741] Ibidem, p. 1304.
[742] Ibidem, p. 1304.
[743] Ibidem, p. 1305.
[744] Ibidem, p. 1305.
[745] Ibidem, p. 1386-1387.
[746] Ibidem, p. 1387.
[747] Ibidem, p. 1389.
[748] Ibidem, p. 1389.
[749] Ibidem, p. 1398.
[750] Ibidem, p. 1400.
[751] Ibidem, p. 1402.
[752] Ibidem, p. 1411.
[753] Ibidem.
[754] Ibidem, p. 1417.
[755] Ibidem, p. 1425.
[756] Ibidem, p. 1425-1426.
[757] M. Weber, *The Protestant Ethic...*, p. 26.
[758] Ibidem..
[759] Ibidem, p. 13.
[760] Ibidem.
[761] Ibidem.
[762] Ibidem.
[763] Ibidem, p. 14.
[764] Ibidem, p. 15.
[765] Ibidem, p. 17.
[766] Ibidem, p. 20.
[767] Ibidem, p. 21.
[768] Ibidem, p. 6.
[769] M. Weber, *Économie et Societé...*, p. 3.
[770] cf. R. Aron, op.cit., p. 505.
[771] Ibidem.
[772] Weber, op.cit., p. 8.
[773] Ibidem.
[774] Ibidem.
[775] Ibidem.
[776] Ibidem, p. 10.
[777] Ibidem, p. 11.
[778] E. Speranția, op. cit., p. 519.
[779] Weber, op.cit., p. 16.
[780] Ibidem, p. 17.
[781] apud, E. Sperantia, op.cit., p. 519.
[782] R. Aron, op. cit, p. 509.
[783] Weber, op.cit., p. 18.
[784] Ibidem, p. 23.
[785] Ibidem,p. 22.
[786] Ibidem, p. 23.
[787] Ibidem.

[788] Ibidem, p. 22-23.
[789] Weber, *Économie et société*, p. 464.
[790] Ibidem, p. 466.
[791] Ibidem, p. 473.
[792] Ibidem, p. 471.
[793] Ibidem, p. 471.
[794] Ibidem, p. 471.
[795] Idem, p. 470.
[796] Idem, *Protestant Etics???*, p. 60.
[797] Ibidem, p. 60.
[798] Ibidem.
[799] Ibidem, p. 105.
[800] Ibidem, p. 108-109.
[801] Ibidem, p. 111.
[802] Ibidem, p. 112.
[803] Ibidem..